دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي

6

الحداثة

دار توبقال للنشر

«وقال لي: ما طلبتُ منك نفي سواي رآني،
ومن رآني فقد نفى ما سواي»

النفّري

إلى أستاذي الفاضل الدكتور
محمّد زكي العشماوي
هديّة ومحبّة

الإسكندرية ٤-٢-١٩٩٧

ناصر

الحداثة

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية
4
الحقيقة
5
اللغة

دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

6

الحداثة

إعداد وترجمة
محمد سبيلا وع. بنعبد العالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير - الدارالبيضاء 05 - المغرب
الهاتف : 40.08.53 (02)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 1996

رقم الإيداع القانوني : 96/1048
ردمك : 7-33-880-9981

الاخراج: الصحراء للطباعة والنشر
ساحة الخبازات زنقة رقم 2 الشقة رقم 66 القنيطرة
الهاتف 362170- الرباط 206246

تقديم

الحداثة حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لالنَبْذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصالَ، استَمرارٌ وقطيعة: استمرارٌ تَحْويلي لمعطيات الماضي وقطيعةٌ استدماجيةٌ لَهُ. هذا الانفصال والاتصال تمارسُهُ الحداثة حتىَ عَلى نفسها، فما يسمى ما بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة «وبَعْدَهَا» إنه أقرب مايكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود الى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين.

وقد رافقت كل هذه التحولات سماتٌ فكريةٌ وفلسفية كبرى أهمها العقل والعقلانية حيث غدا العقل الحسابي والنقدي هو معيارُ كل معرفة ومرجعها الحاسم الى درجة جعلت منتقدي الحداثة يعيبون عليه كونه عقلا أداتياً وإرادة إرادةٍ - بتعبير هيدجر تفتقد الغايات القُصوى والأهداف والمعاني السامية.

إذا كانت الحداثة الكلاسيكية تتميز بعقلانية أداتية صارمة، وبنزعة تقنية وبقدرات لامتناهية على السيطرة على الطبيعة والإنسان، فإن ما بعد الحداثة تحاول تقديم صورة أكثر إنسانية عن الحداثة بحيث تدمج في منظورها الذات البشرية الفاعلة والمعاني الغائبة، والأبعاد الجمالية محاولةً الحد من بعض مظاهر أداتيتها.

لكن المثير للانتباه هو أن هذه الحداثة هي حداثة مترحلة. فهي تنتقل من عشها المرجعي عبر كل بقاع العالم عبر التقنية والإعلام والتجارة والغزو وعبر كلّ أساليب وأدوات الانتشار. بل إنها تحدث صدمات بل إنّ تَسربُها إلى هذه المجتمعات تجعلها تعيش مَخَاضاً عسيراً يدعى بصَدْمَة الحداثة. فالمجتمع التقليدي الذي تعرض لهذه الصدمة يشهد اهتزازات وتحولات في كل مستويَات نَسَقه الاجتماعي إما في اتجاه التكيف مع الحداثة او في اتجاه رفضها، مطلقة في هذه المجتمعاَت صراعا عسيرا بين مقومات التقليد، ومقومات الحداثة. وهذا الصراع ليس اختيارياً أو إرادياً بل هو مخاض موضوعي ناتج عن مظاهر تقدم الحداثة التى تتحول إلى تيَّارٍ كاسحٍ يغزو كلُّ الآفاق والفضاءات بمختلف الوسائل والآليات. كما أنه صراع مفتوح لأنه يقحم هذه المجتمعات في مخاض من التحول الطَويَلِ المدى.

وقد حاولنا في هذا الدفتر مراعاة كل جوانب ومستويات الحداثة سواء من حيث التحديدات الزمنيـة أو من حيث أسسها الفلسفية، أو من حيث مظاهرها السياسية والاجتماعية المختلفة، طارحين في النهاية تساؤلات حول علاقتنا بالحداثة آملين أن نقدم لكل من الطالب والباحث مادة خصبة للتفكير في مختلف جوانب هذه الظاهرة الشائكة، من منظورات متعددة.

1. تحديات

1.0 عندما تغير العالم

جيمس بيرك

مع وصول العلوم اليونانية والعربية إلى أوروبا الشمالية في القرن الثاني عشر بما تحتويه من منهج التفكير المنطقي في مؤلفات أرسطو التي أنقذتها من الضياع النصوص الإسلامية، انهار القالب الذي ظلت فيه حياة البشر مستلقية فيه لفترة لا تقل عن سبعمائة عام. فقد كانت نظرة الإنسان إلى الحياة والكون، قبل وصول تلك النصوص إليه، نظرة مبهمة سلبية تسليمية. فالطبيعة مليئة بالفساد، سريعة الزوال لا تستحق البحث والتقصي. ولم تكن الحقيقة كامنة في العالم من حولنا الذي يتحلل، بل موجودة فقط في السماء، حيث النجوم التي تدور في كمال أبدي، خططه الخالق العظيم. وإذا ما حدث أن قام الإنسان بالبحث عن الإلهام بأي حال من الأحوال، فليس أمامه إلا النظر إلى الماضي، إلى أعمال العمالقة القدامى. لكن وصول المعارف والعلوم العربية الجديدة غيرت كل ذلك تماما.

وبعد أن كان الإنسان يقول كما قال القديس أوجستين: «العقيدة سبيلي إلى الفهم»، أصبح يقول: «الفهم سبيلي إلى العقيدة». وقادت المهارات الجديدة في التحليل المنطقي للنصوص القانونية إلى منهج تفكير عقلاني أخضع الطبيعة للبحث والاستكشاف.

وهكذا شجع هذا المدخل المنطقي الجديد على ظهور الفلسفة التجريبية التي ارتقت بخبرة الإنسان الفرد عن العالم، فجعلتها خبرة لها قيمتها ومع نمو الشك الذي حفزه فيض المعارف الواردة من العالم العربي أصبحت المعرفة، معرفة مؤسسية من خلال إنشاء الجامعات الأوروبية التي قامت بتعليم الطلاب كيفية التفكير وصولا إلى الحقيقة. وكانت أولى الخطوات نحو العلم هي التي قام بها كل من تيودور فرايبرج Theodore Freiburg، وروجر بيكون Roger Bacon. وها هو الإنسان قد أصبح مفكرا «عقلانيا» واثقا، بل ومتطلعا إلى المستقبل.

وبعد مائة عام من ذلك التاريخ، غير عالم عربي آخر وجه الحياة الأوروبية مرة أخرى، عندما أعيد اكتشاف نظرياته في البصريات.

توسكانيللي Toscanelli من فلورنسا، نشـر نظريات العـالم العربي الحسن ابن الهيثم، وقدم الهندسة المنظورية، إلى مفكري العلوم الإنسانية من مفكري بدايات عصر النهضة. ومن ثم هيأ لهم سبيل الخلاص من أرسطو. كان الكون عند أرسطو أفلاكا بلورية مشتركة المركز تراتبيا هرميا مليئا بأجسام في الطبيعة كل منها جسم فريد في حد ذاته خلقها الله جسما جسما.

ويتميز كل جسم من هذه الأجسام بأن ماهيته في جوهره وهي الطبيعة الفريدة التي تزود كل جسم بسماته الخاصة. وجميع الأجسام موجودة فقط من خلال علاقتها بمركز الكون ولذلك فإن التعبير عنها في الفن ليس له منظور.

ولكل جسم من هذه الأجسام أهمية دينية معينة. فيما يتم تصويره بالرسم وفقا لتلك الأهمية. فالقديسون كبار الأحجام والناس صغار الأجسام. وكل جسم موجود فقط باعتباره جزءا من خطة إلهية غامضة، وبذلك لا يمكن قياسه بطريقة واقعية على أساس المقارنة. وهذه أيضا هي الحقيقة بالنسبة للنجوم.

غير أن الهندسة المنظورية، جاءت لتقدم للعلم الأداة التي يمكن بها قياس أي شيء مهما كان بعيدا. كما حققت إمكان خلق أشكال التعبير المادية بما فيها فن الهندسة المعمارية وفقا لمقاييس نسبية، وأصبح التوازن والاتساق هما معيار الكمال. ومع انتشار نظام القياس الجديد، تم تطبيقه على كوكب الأرض حيث توافر إمكان قياس المناطق غير المعروفة على الكرة الأرضية، وبحثها بسهولة أكثر من ذي قبل. وهاهو الكون أصبح مفتوحا أمام الاستكشاف. فقد تم بالفعل اكتشاف العالم الجديد. وأصبح بالإمكان في الفلسفة الجديدة وصف الطبيعة وفقا لمقياس يربط جميع الأشياء بمعيار مشترك.

وفي منتصف القرن الخامس عشر، استطاع حداد ألماني يدعى جوتنبرج أن يبدل ذاكرة الإنسان بآلة الطباعة. وكانت الحياة اليومية في الزمان القديم قبل ظهور آلة الطباعة التي أنهت الحياة الشفوية، حياة ضيقة الأفق بصورة هائلة. وفي ذلك الزمان، استقرت المعرفة والإدراك فقط عند قدرة كبار السن على استرجاع أحداث وعادات الماضي. وكان الشيوخ هم مصدر السلطة. ثم إن الحاجة إلى استخدام الذاكرة على نطاق واسع، جعلت من الشعر وسيلة لنقل المعلومات للتجار كما لطلاب الجامعة. وكانت الخبرة في ذلك العالم خبرة فردية: فالآفاق صغيرة محدودة، والمجتمع ينظر إلى داخله. أما كل ما يجري في العالم الخارجي، فلا يتعدى أكثر من الشائعات أو «القيل والقال».

وجاءت الطباعة مصحوبة بنوع جديد من العزلة، بعد تضاؤل الخبرة المجتمعية. غير أن هذه التكنولوجيا الجديدة جاءت ومعها الاتصال العظيم بالعالم الخارجي. فتصاعد معدل التغيير، وتحققت مع الطباعة فرصة تبادل المعلومات دون حاجة إلى لقاءات مادية مباشرة. كذلك حقق نظام الفهرسة -فوق كل هذا- تبادل المراجع فكان مصدرا رئيسيا من مصادر التغيير. ونتيجة لذلك، ولدت الحقيقة مصحوبة بالتخصص وبداية شكل من أشكال الخبرات المشتركة، التي ما زلنا نتداولها في وقتنا الحاضر.

وجاءت ثورة «كوبرنيكوس» لتُحدث تغييرا جوهريا في موقف الإنسان من الطبيعة. فمن المعروف أن «كون» أرسطو الذي اقتلعته هذه الثورة العلمية، كان مجموعة الأفلاك البلّورية ذات المركز المشترك، كل منها يحمل كوكبا، بينما حمل الفلك الأخير النجوم الثابتة. وفي نظرية أرسطو الخاصة بالكون، بدت الأجسام السماوية بعد رصدها، تحيط بالكرة الأرضية دون توقف أو تغيير. ومن ثم، كانت بالنسبة لأرسطو، أجساما مثالية غير قابلة للتحلل والفساد. على عكس الأرض التي تفسد فيها الأشياء وتموت. أما الحركة الأرضية فهي تسير في خطوط مستقيمة لأن الأجسام تسقط مباشرة على الأرض، على خلاف الحركة في السماء فهي حركة دائرية.

ويتعذر في «كون» أرسطو أيضا، قياس صورتي الوجود: الصورة الأرضية والسماوية. فكل شيء حدث في هذا الكون، من خلق الله سبحانه «محرك الوجود الأعظم» بهدف الحفاظ على النظام الكوني. وفي قلب مركز هذا الكون تقف الكرة الأرضية والإنسان الذي خلقه الله على صورته.

لكن «كوبرنيكوس» جاء بثورته العلمية ليهدم نظرة «الكون» عند أرسطو. فقد وضعت نظرية «كوبرنيكوس» الكرة الارضية في المدار الشمسي، وفُتح الطريق الى عالم لانهائي، لم يعد فيه الإنسان هو مركز كل شيء. وانتهى بذلك الكون «الأرسطي» ذو الطبقات المتدرجة الذي قدم الشرعية للبنية الاجتماعية. وفتحت الطبيعة أبوابها للبحث العلمي مع اكتشاف أنها هي ذاتها تعمل وفقا لقوانين رياضية. فالكواكب والتفاح، كلاهما يخضعان للقوة المغناطيسية نفسها، كتب «نيوتن» معادلات يمكن استخدامها في التنبؤ بسلوك الطبيعة. وخرج من رحم هذا كله العلم الحديث الذي أثمر الفردية الواثقة في عالمنا المعاصر، وهكذا أصبحنا نملك عند أطراف أصابعنا ناصية الأمور في عالم يسير كما تسير الساعة تماما.

وظهرت الطاقة في عالم القرن الثامن عشر في صورة جديدة منحتنا القدرة على تغيير الصورة المادية للبيئة، بعد أن تحررت من الاعتماد على المناخ وحده. فالحياة حتى ذلك الزمان كانت تعتمد أساسا على المخرجات الزراعية. وكانت الأرض هي الوسيلة الرئيسية لمصدر القوة وتبادلها. وكان المجتمع مقسما إلى جماعات زراعية، وجماعات من الصيادين، كانت فيه العلاقات القبلية هي التي تحكم العلاقة بين العمال والسادة. فالعمال يدينون لسادتهم بقوة عملهم، مقابل أن يكون السادة مسؤولين عن رعاية مصالحهم ورفاهيتهم، وكان الناس في ذلك الزمن يستهلكون ما ينتجون، وتكتفي معظم الجماعات اكتفاء ذاتيا، بينما تتركز السلطة السياسية في أيدي أولئك الذين يملكون معظم الأراضي. وفيما يتعلق بالزيادة أو النقص في تعداد السكان، فقد ارتبط هذا بتأثير المناخ على المحاصيل، وكانت الحياة عبارة عن دورات من مواسم النمو الزراعي، تتبادل مع مواسم المجاعة ومعدلات الوفيات المرتفعة.

لكن هذه البنية المتوازنة ذاتيا تغيرت مع استخدام الطاقة البخارية، وأصبح المجتمع مجتمعا مدنيا في أغلبه. وتحددت العلاقات بين الناس على أساس النقود. وظهرت مع بزوغ الرأسمالية الصناعية أول أشكال الصراع الطبقي بعد أن ولدت وسائل الإنتاج الجديدة ثروات

مادية تركزت في أيدي قلة من رجال الأعمال وتكرس الواقع الاستهلاكي مع الإنتاج على نطاق واسع، وما اقترن به من أكبر أشكال الانقسامات الأيديولوجية التي شهدها العالم المعاصر.

جيمس بيرك: «عندما تغير العالم» سلسلة عالم المعرفة - الكويت
ص ص 384-388

2.0 خصائص الحداثة

ق. زريق

لقد حدثت هذه التحولات في بلاد أوروبا الغربية ابتداء من **القرن الخامس عشر للميلاد** -بل لعل بوادرها ومنطلقاتها نشأت قبل ذلك بقرن أو قرنين- وتمثلت أول ما تمثلت بما عرف بـ «النهضة الأوروبية». هذه الحركة الضخمة، وما رافقها وما تبعها من حركات وثورات لا تقل عنها ضخامة، اجتاحت غربي أوروبا وانتشرت منها إلى شرقيها وإلى القارات الأخرى حيثما نزلت جاليات أوروبية بالفتح والتجارة والاستعمار أو غير ذلك، أو حيث نفذ الأثر الأوروبي بصورة غير مباشرة. وأهم هذه الحركات التي كونّت، مع «النهضة»، المجتمعات الحديثة فالعصرية هي **الإصلاح الديني**، والتوسع **الجغرافي والتجاري**، والثورة العلمية الأولى و«التنور» الذي تلاها، و**التطور الدستوري** و**الثورة الصناعية** في انكلترا. و**الثورتان الأمريكية والفرنسية**، و**قيام الدول القومية** والامبراطوريات العالمية، والثورة الشيوعية، و**الثورة العلمية والصناعية الثانية المعاصرة**. إن هذه الحركات متصلة فيما بينها، وهي تنبع من مصدر واحد أو من مصادر متقاربة ومتداخلة، وتصب كذلك في مجرى واحد أو في مجار متشابكة. ولكنها -على ضخامتها- ليست سوى المعالم الكبرى للمسار «التحديثي» وقد مهدت لها وتخللتها تطورات أخرى لم تبد للعيان كما بدت هي، وإنما يجب أن تؤخذ في الاعتبار إذا ما أريد استكمال صورة هذا التطور واستيعاب جميع العوامل التي أدت إليه.

لقد اختلف علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ في تعيين هذه العوامل، وفي إبراز ما هو في معتقدهم أصلياً ومحدداً لسواه. فبعضهم أكد **العامل العرقي**، وآخرون **الطبيعي والجغرافي**، وغيرهم **الاقتصادي** أو **السياسي** أو **العقلي** أو **الاجتماعي**. وليس هنا مجال ولوج هذا الميدان المضطرب الذي يعج بالنظريات المتضاربة. وتكفينا الإشارة إلى «أننا من الذين يجانبون الأخذ بالتعليل الأحدي، أياً كان العامل المنتقى والمؤكد، وإنما نقول بتعدد العوامل وتشابكها، وقد يتغلب بعضها على بعض أحياناً، ولكن يبقى لكل منها سهمه، قلّ أو كثر، في إحداث التطور أو توجيهه.

على أنه مهما تكن العوامل الفاعلة أو المحددة، في التطور الإنساني بعامة أو في إحدى مراحله أو جوانبه بخاصة، فإن لكل من هذه المراحل سمات مميزة تصدر، أكثر ما تصدر، عن

نظرة كونية (Weltanschauung) معينة تتولد عند أصحابها أو عن موقف سياسي أو عن مجموعة مواقف أساسية يتخذونها من الوجود والإنسان والتاريخ.

فإذا التفتنا إلى الحداثة، وجدناها تنطلق من مجموعة المواقف الأساسية التالية، وهي مواقف يصح أن نعتبرها «إيمانية»، وتمثل تحولات جوهرية عما كان عليه الأمر في المرحلة «الوسيطة» السابقة. وأهم هذه المواقف الإيمانية هي:

1- إيمان بالعالم الطبيعي: بأنه العالم الحقيقي، أو، على الأقل، العالم الذي يجب أن نتصرف إليه بأذهاننا ونصب فيه جهودنا. إنه ليس عالماً حقيراً زائلاً، وليس مجرد جسر نجوز به إلى العالم الآخر الحقيقي الثابت السرمدي، بل إن له وجوده الخاص به الخليق بأن يجتذب اهتمامنا وأن يمدنا بأسباب الرقي والسعادة. ويأتي هذا الإمداد عن طريق استكشاف القوانين التي ينتظم بها هذا العالم، وتكوين المعرفة المتراكمة الناتجة عن هذا الاستكشاف، واستخدام هذه المعرفة في السيطرة على قوى الطبيعة واستغلال مواردها وإمكاناتها لمكافحة العلل التي تعتري الإنسان ولتوفير وجوه خيره واغتنائه. إن هذا الإيمان الجديد الذي حملته الحداثة تضمن تحولاً جوهرياً عن القيم الاخروية إلى القيم الأرضية: عن ازدراء هذه الدنيا وما يسودها من باطل وشر إلى الانكباب على ما تحتويه من حقيقة وخير، وعن الرضى بتحمل أعبائها وآلامها لنيل النجاة والسعادة في العالم الآتي إلى طلب التمتع بما توفره من أسباب النجاة والسعادة في هذا العالم.

2- إيمان بالإنسان: بأنه أهم كائن في العالم الطبيعي و«معيار الأشياء جميعاً». هو الغاية والعامل معاً. فتفتّح مداركه وقواه وتحرره من العوائق الخارجية والعلل الداخلية هما الغاية المبتغاة، ويكونان جوهر التحضر كما يرسمان الخط الإيجابي المستمر في التاريخ. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالإنسان ذاته هو العامل الفاعل في التطور والتحضر، القادر عليهما والمسؤول عنهما. إنه سيد قدره، خيره وشره، والخير يأتي كلما استوعب هذه الحقيقة وقام بفروضها معتمداً قواه وإمكاناته الذاتية.

3- إيمان بالعقل: بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده. إنه الأداة التي بها يتوصل إلى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته وعنوان مجده. وهذه الذخيرة العلمية ذات وجهين: حشد متزايد من المعارف المنتظمة في شتى الحقول الطبيعية والإنسانية، ومنهج دقيق في الاكتشاف والحشد والتنظيم. ولهذا النهج خصائص عدة، أهمها الاستقراء والتجريب. ففيما كان النهج الاستدلالي سائداً في القرون الوسطى، عمد رواد الحداثة إلي الدعوة إلى الاستقراء والاختبار سبيلاً لاكتساب المعرفة، فجاء تطبيق هذا النهج وتعزيزه سبباً من أهم الأسباب -إن لم يكن أهمها- في تقدم المعرفة وفي استمرار تراكمها وتجددها خلال العصور الحديثة وإلى وقتنا الحاضر.

4- ونتيجة للمعتقدات الثلاثة المذكورة، إيمان بالقوى والروابط الإنسانية أساساً لبناء المجتمعات. إنه إيمان ناتج من التحول عن العالم الآخر إلى هذا العالم، ومن اعتماد الإنسان فاعلاً أصيلا في تعيين مصيره، ومن السعي العقلاني إلى فهم سنن التنظيم الاجتماعي

والتطور الحضاري. فكما أن للطبيعة سننها وقوانينها التي يجب أن تدرك وتطبق لاستخراج مواردها واستثمارها، كذلك للتطور الحضاري سننه وقوانينه التي يجب أن تفهم وتراعى في بناء المجتمعات المنشودة. إن هذا البناء لا يتم من الأعلى غير المنظور، أي بفعل مشيئة وقدرة فوق الطبيعة والإنسان، وإنما من الأدنى إلى الأعلى، أي من القوى التي تحرك الشعوب والروابط الناتجة عن هذا التحرك. ومن هنا تقدمت روابط الجنس واللغة والتراث والمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية على روابط الدين أو المذهب. **فكان نشوء القومية**، المرتكزة على تلك الروابط، من أهم ظواهر الحداثة وأجلّى معالمها. ولم يكن هذا النشوء في الغرب سهلاً أو سريعاً، فلقد اقتضى صراعات عنيفة ومديدة بين الدول الناشئة وبين السلطات الكنسية التي كانت تبسط زعامتها وحكمها في القرون الوسطى والتي لم تتنازل عنهما إلا تدريجياً وبفعل القوى السياسية والاقتصادية والفكرية الجديدة التي أطلقتها الحداثة. هذه القوى جعلت «الأمة» القومية الوحدة الأساسية التي تتطلع الشعوب إلى تكوينها والتي تميز هذه الشعوب بعضها عن بعض، والتي تتفاعل وتتصارع في الميدان العالمي. وفي الفترة الأخيرة من العهد الحديث برزت رابطة «الطبقة» مرتكزاً لإيديولوجية أخرى منطلقة. أخذت تنافس الإيديولوجية القومية وتتفاعل وتتصارع وإياها. على ان الاثنتين تقفان معاً في جانب واحد إزاء الإيديولوجية السابقة للحداثة، القائمة على وحدة الدين أساساً للتنظيم السياسي والاجتماعي وللتمييز والفصل بين الشعوب والفئات، والمستمدة سلطتها وأحكامها من مصدر إلهي لا من التفاعلات الإنسانية -الطبيعية الانسانية- الإنسانية.

ولابد هنا من ملاحظات ثلاث: الأولى هي أن هذه المعتقدات الأساسية، وما يتصل بها أو ينشأ عنها، لم تسد بالضرورة جميع شرائح المجتمعات الغربية -فقد ظلت بعض هذه الشرائح تعيش مراحل سابقة من التطور- ولكنها تسم القوى الفاعلة والموجهة وتمد تلك المجتمعات بما اكتسبت من طابع خاص ومن قدرة ذاتية ومن سلطة على المجتمعات الأخرى التي لم «تتحدث» بعد أو التي مازالت على طريق التحديث.

أما الملاحظة الثانية فتتصل بموضوع «التغريب» (أو الاقتباس من الغرب) الذي تسعى إليه الشعوب النامية اليوم للسير في طريق الحداثة. ومؤدى هذه الملاحظة أن الاقتباس الحقيقي -إذا ما أريد- لا يقوم بمجرد استعارة الظواهر والنتائج- وإنما بالنفاذ إلى البواطن والدوافع. ففنون العيش ونظم السياسة وأساليب التصنيع ووسائل الحرب وغيرها مما تنبهر به أنظارنا عادة ليست سوى ظواهر خارجية. ومهما يقتبس منها يظل ناقصاً، بل ضاراً، مالم يتوصل المقتبس إلى عللها الرئيسية، التي أجملناها بالمواقف التي اتخذتها الحداثة من الطبيعة والإنسان والعقل وتنظيم المجتمع، فيحرز لذاته مقومات القدرة والاستقلال والابتكار ولا يبقى تابعاً لسواه وألعوبة بين يديه.

ق. زريق - مجلة المستقبل العربي

3.0 المدلول الملموس للتحديث

م. التير

- التحديث يعني:
- انتشار واسع للصناعة بحيث تصبح مجالا رئيسيا لتوفير الشغل وتوفر فرص عمل لنسبة كبيرة من القوى العاملة وتساهم بنسبة هامة في الدخل القومي.
- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع الأعمال فيها.
- انتشار واسع للتعليم العلماني والتفكير العلمي.
- سيادة الأسرة الصغيرة النووية وضعفها كوحدة إنتاجية وضعفها كمصدر لأنشطة الفرد المتعددة.
- توظيف واسع للمعرفة العلمية والاستعانة بها لإنارة الطريق أمام القرارات العامة والخاصة.
- ارتفاع درجة الإنتاجية والكفاية والموضوعية.
- درجة عالية من الحراك الاجتماعي الأفقي والرأسي.
- استخدام واسع لمنتوجات التكنولوجيا.
- مشاركة سياسية واجتماعية عالية مبنية على قرارات الفرد وقناعاته وفي ضوء مصالحه الشخصية.
- درجة عالية من الاستعداد للدخول في تجارب جديدة والتطلع إلى المستقبل على حساب التفكير في الماضي.

التحديث في المجتمع العربي يعني:

- تطوير وترسيخ الدولة القطرية التي تتولى مسؤولية وصنع وتنفيذ ومراقبة وتقويم برامج التنمية الاقتصادية الاجتماعية.
- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع فرص العمل بها نتيجة تواجد دواوين الحكومة والنشاط الإداري والخدمات.
- انتشار التعليم واشتراك عناصر من التراث مع خصائص العقلانية الحديثة لتكوين العقل العربي ونمط التفكير.
- انتشار الأسرة النووية كوحدة سكنية حضرية، واستمرار الأسرة الممتدة كنسق قرابي يساهم في بناء الشخصية وتحديد علاقاته أو اتجاهاته وتراجع مكانة الأسرة كوحدة إنتاجية.

- انتشار الصناعة واستخدام واسع لمنتوجات التكنولوجيا.
- ارتفاع مستوى الطموح والتطلعات فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية وبالمقتنيات.
- انتشار الاتجاهات التي تشجع على تطوير أنواع حديثة من المشاركة بما في ذلك التي تتعلق بتغيير أدوار المرآة وخضوع أنواع المشاركة لتوجيه عناصر الثقافة السائدة والدور المتميز للدولة.

مصطفى التير: «خواطر حول الدور الاجتماعي» للثقافة مداخلة في ندوة الواقع الراهن للثقافة العربية - الدار البيضاء 28-91/11/29

4.0 الخصائص العامة للشخصية الحديثة

م. التير

من بين أهم الدراسات المنجزة حول التحديث تلك التي قام بها انكلس وسميث وآخرون في ستة أقطار في أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا. قامت هذه الدراسة الواسعة على فرضية تقول بأن أصحاب الشخصيات الحديثة يعملون لتحديث مجتمعهم. ونظرا إلى أن المجتمع يتكون من أفراد كثيرين فإن شخصيات هؤلاء الأفراد تختلف وتتمايز. ولكي يسير المجتمع في درب التحديث لابد من انتشار الأفراد ذوي الشخصية الحديثة بين المنتمين إليه. واجتهد المشرفون على الدراسة للتعرف على الخصائص العامة للشخصية الحديثة والتي لخصوها في:(INKELES & SMITH, 1978 : 290-93)

1- الرغبة في المغامرة والتهيؤ للدخول في أنشطة جديدة تشمل العلاقات مع الأفراد وتعلم طرق جديدة لحل مشكلات الحياة اليومية.

2- الاتجاه نحو التحرر من أثر القيود التقليدية المتمثلة في سلطة الأسرة وسلطة رجال الدين مع تبديل اتجاه الولايات بحيث ينتقل من الأسرة والقبلية وجماعة الجيران إلى العمل والمنظماتوالاتحادات.

3- الإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة وتوظيف العقلانية والمعرفة العلمية عند مواجهة الصعاب والابتعاد عن التفسيرات الغيبية أو الاستسلام للقضاء والقدر.

4- ارتفاع درجة التطلعات والطموح ليحل الفرد وكذلك أبناؤه إلى أعلى المستويات في مجالي التعليم والعمل.

5- الميل إلى الانضباط في العمل والتقيد بالمواعيد والتخطيط لأنشطة المستقبل بما في ذلك الأنشطة اليومية.

6- الاهتمام بالمشاركة في الأنشطة الاجتماعية والسياسية على المستوى الوطني، وهي

مشاركة تعتمد على قرار الفرد نفسه المبني على المعرفة والقدرة على الاختيار من بين عدد من الاحتمالات. وهي اختبارات مبنية على رؤية شخصية للأهداف وللوسائل.

7- الاهتمام باكتساب المعارف العلمية والاطلاع على مجريات الأمور والاهتمام بالحصول على الأخبار المتعلقة بقضايا وطنية وقومية وعالمية وتفضيلها عن تلك المتعلقة بأمور محلية أو التي بجماعة صغيرة.

افترض الباحثان وأعضاء فريقهما أن لطبيعة العمل دوراً مهماً في تطوير الشخصية الحديثة، وقررا الاقتصار على دراسة العاملين في المصنع. فالمصنع في رأيهما له نظام وشكل عالمي لا يخضعان لتأثرات الثقافات المحلية. لذلك لم يهتما بملاحظة خصائص الثقافة المحلية عندما أجريا دراستهما الميدانية في ستة مجتمعات مختلفة.

م. التير - المرجع السابق الذكر

5.0 السمة الأساسية للفكر الحديث

ن. البيطار

المنظور الذي أعنيه يقول بأن مفهوم التحولية (Process) أو الصيرورة (Becoming) حل محل مفهوم الجوهر (Substance) في هذه العوالم التي أشرت إليها، وأن القول بهذا المفهوم يفرض صورة معينة حول العقل أو الهوية القومية تتناقض جذريا مع المفهوم الذي درج الفكر العربي بشكل عام على اعتماده في تحديد هذه الهوية.

عندما نحاول إدراك طبيعة العالم أو الإنسان، طبيعة التاريخ المجتمع، أو الفرد، إلخ... يمكن لنا أن ندرس أساسيا أو أن نأخذ بعين الاعتبار أشياء وجواهر، الأنواع المتعددة للكائنات، خصائصها الجوهرية، وعلاقاتها مع بعضها البعض الآخر. إن نظرة عامة صرفة نلقيها على معطيات التجربة تقودنا إلى الاعتراف بالثنائية العميقة بين الوجود المادي والوجود العقلي. هكذا تظهر مشكلة العقل والجسد القديمة المستمرة مع الحلول المتعددة التي كانت تقدم لها. ولكن الصعوبات المربكة التي كانت تلازم تفسير علاقات العقل والجسد عندما ينظر إليهما كجوهرين قادت كما يكتب الفيلسوف تسانوف، إلى التوكيد الحديث على مفهوم ديناميكي حول الواقع (Reality) وهو توكيد اتجه إليه أيضا الفكر العلمي والفلسفي في أرضيات أخرى. الطبيعة أصبحت نتيجة هذا المفهوم كونا من التحوليات أكثر مما هي سيستام من الأشياء. هذا المنظور الجديد كان يعني أن التفاسير المختلفة للطبيعة كانت تفرض سؤالات جديدة.

هرقليطس قال التغير الدائم هو الملك. فكرة هذا التغير أصبحت حقا ملك الفكر الحديث. هذا البحث يدور على هذه الفكرة وما يترتب عليها. فالتحولية أو الصيرورة حلت محل الجوهر كالمقولة الرئيسية في هذا الفكر، وذلك ابتداءا من فرانسيس باكون إلى برغسون وما بعد

برغسـون إلى يومنا هذا. كلمـة التـحـوليـة أو الصـيـرورة لا تشـيـر هنا فـقط إلى أجوبة جديدة ومتـغيـرة على أسئلة أساسيـة دائمـة ومتكررة، أو حتى إلى ثورات كبيرة في عالم الفكر. إنها تشـيـر بدلا من ذلك أو بالأحرى إلى نمـوذج جديد في التـفكيـر يتـآمل في كل شيء، الإنسـان، المجتمع، التاريخ، الطبـيعة، الفرد الدولة، ليس فقط كظاهرة تتغير بل كظاهرة تتطور باستمرار إلى شيء جديد ومـخـتلف. إن ارنست رينان شبه، في الواقع، إلى طبـيـعة هذا التـحول منذ قـرن ونصف تقـريبـا عندمـا كتب بأن الخطوة الجديدة الكبيـرة في النقد الحديث كـانت إحلال مـقـولة الصـيـرورة محل مـقولة الجوهر أو الكينونة، مفـهـوم النسـبي مـحل مفـهـوم المطلق والحركة مكان الثـبات بعد ذلك بمدة قـصـيـرة قال تـوماس هكسلي مـتكلمـا باسم جيل بكامله بأن الميـزة الأكـثـر وضوحا في الكون في أنه غير دائم أو عدم ثباته.

تاريخ العلم الحديث يسجل زوال الجوهرية والتدريجي. العـالم الطبيعي يـمـيل، في الواقـع، إلى اعـتـبار الانتـقال إلى منظور ديناميـكي أمرا أصبح نهائيا إلى درجة يرى فـيـهـا أن أية دراسـة للمذاهب التـقليـدية القائلة بجواهر مـادية أو عقلية تـتـمـيز بفائدة تاريخـيـة أو حتى أثرية فقط. الخاصـة الأهم التي تميز النظرة الحديثـة إلى العالم كانت ما يسـمى بـ اكتشاف الزمان. إن مفـهـوم الواقع كشيء متطور باستـمرار عبر الزمان أكد على الأدوات بدلا من الجواهر وعلى تحوليات في الزمان بدلا من جواهر في المكان.

هذا الوعـي بالصـيـرورة يشـكل مـحـور مـا نعنيـه بالحـداثـة أو العـقـل الحـضـاري الحـديث. فـالاتجـاه من الجوهر إلى الصـيـرورة ومن الكينونة إلى التـحـوليـة، الذي ازداد سـرعـة في القـرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى أن أصبح المنطلق للفكر الحديث والنموذج الفكري الذي يهيمن عليـه، فكان ظاهرة تـرتبت على تحـولات تاريخـيـة كبـيـرة كـالثـورة الفـرنسـيـة، الثـورة الصـنـاعـيـة، الثـورة العلمـيـة، عـقـلانيـة عـصـر التنوير، الثـورة التـقنيـة في شـكلهـا المـيكانيـكي وشـكلهـا الكهربائي، التي كان من نتـائجهـا أيضا تفتيت البنيـة الاجتـمـاعيـة التقليدية في أوروبا القديمة. الثورة العلمـيـة في القرن السـابع عشر انتجت، ولا شك، جوهرا خاصا بها. إنها دعت إلى التـفكيـر في ضوء قوانين ثـابتـة لا تتـغيـر ونمـاذج مـيكانيكيـة كـاملة. ولكنهـا غذت نوعـا من العقل الهدام للاصنام التـقليـدية، ومنهـا أصنامهـا الخاصـة بهـا. فـالعـقـل العلمي القلق، المتـململ دائمـا، الذي لا يكتـفي بالحـقـائق المـوجودة، كـان يؤكـد على إخضـاع فرضيـاته نفسـهـا إلى الاخـتـبار المسـتـمـر، وعلى ضرورة تغـيـيرها عندما يصبح ذلك ضروريا في ضوء أدلة جديدة. ما ينطبق على الثـورة العلمـيـة ينطبق أيضـا على العـقـلانيـة التي مـهـدت للثـورة الفـرنسـيـة واحلت العـقـل النقدي مـحل التقليد.

«العقل الحضاري العربي»، مجلة الوحدة محور العقلانية
العدد 51 الرباط دجنبر 1988
ص80-81

6.0 السمات المميزة للحداثة

لوي ديمون

حاولت في أعمال سابقة أن أقوم بعزل تشكيلة من الأفكار -القيم باعتبار أنها هي السمة المميزة للحداثة. والسمات المكونة لهذه التشكيلة سمات معروفة إذا ما أخذت كلا على حدة. وقد حاولت فقط أن أعرفَها بالضبط وأن أضمها إلى بعضها، من حيث إنها تكون تشكيلة يحكمها نوع من التناسق.

فأولوية الفرد مهمة في هذه التشكيلة، لذلك سأسميها التشكيلة الفردانية. ودون أن تدعى هذه اللائحة أنها مستوفية فإنها ستبقى على السمات العامة أو على العناصر الأساسية الآتية:

- الفردانية (بمقابل حلولية الفرد في الجَماعة Holisme)؛
- وأولوية العلاقات مع الأشياء (بمقابل أولوية العلاقات بين البشر).
- والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (بمقابل نوع من التمييز النسبي فقط، بل العائم سابقا)،
- وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (بمقابل عدم التمييز بينها أو الخلط الواسع بينها)،
- وتقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة، متناظرة ومتجانسة.

لوي ديمون: الهويات الجماعية والإيديولوجيا الشمولية.

7.0 مقارنات حضارية

أحمد بن نعمان

لتسهيل عملية التصنيف لكل ذي عقل (غير عاطل) يمكن إيراد بعض المؤشرات الأبجدية لسمات الحضارة السائدة في عالمنا المعاصر وهي معايير موضوعية قابلة للقياس وخاضعة للحواس.

1- حضارة القرن تجعل العضلات في خدمة العقول، وحضارة القرون تخضع العقول للبطون ومَادُون البطون!

2- حضارة القرن توفر الظروف الإرادية لتتجاوز الإعاقة الفردية (اللاإرادية)، وحضارة القرون تحدث الإعاقة الجماعية (بكيفية إرادية).

3- حضارة القرن تكمل المقعد (المشلول) بالضرير، وحضارة القرون قد تقعد الضرير، وتشل البصير!
4- حضارة القرن تفتق المواهب وترعاها في الإنسان، وحضارة القرون تجهض المواهب وتئدها في الابان!
5- حضارة القرن تقدس الحياة الآدمية على أساس القيمة الإنسانية، وحضارة القرون تقوم الإنسان على أساس الانتماء إلى القبيلة أو النخبة أو الطبقة أو الجهة أو..
6- حضارة القرن تمنح الصكوك على بياض للعلماء والمفكرين ليتفرغوا للبحث والإبداع، وحضارة القرون تمنح الصكرك على بياض لمن يدجن الفحول من العقول، ويتجسس على أفكار العلماء ويتخمن نوايا المفكرين والمبدعين!
7- حضارة القرن توفر المعلومات المفقودة، وحضارة القرون قد تجحد المعلومات الموجودة!
8- حضارة القرن تحترم حرية الرأي لتحقيق الاحتكاك والأخذوالعطاء، وحضارة القرون تصادر الآراء المخالفة لقانون السير في الانفاق، وإنتاج النفاق!
9- حضارة القرن تقسم العمل بين الناس على أساس الكفاءة والاختصاص، وحضارة القرون توزع الأعمال والمناصب على أساس الانتماء إلى القبائل والمذاهب!
10- حضارة القرن تبقى الرؤوس فوق الاكتاف وتسير على الأرجل، وحضارة القرون ترفع الأرجل فوق الاكتاف وتسير على الرؤوس أو البطون!
11- حضارة القرن تأخذ من الجيوب لتملأ العقول والقلوب، وحضارة القرون تفرغ القلوب لتملأ بعض البطون والجيوب!
12- حضارة القرن تسخر الماضي وبعض الحاضر لخدمة كل المستقبل وحضارة القرون قد ترهن كل المستقبل من أجل بعض الحاضر أو بعض المستقبل!
13- حضارة القرن تسخر المتغيرات من أجل الثوابث الباقية، وحضارة القرون قد تسخر الثوابت من أجل المتغيرات الزائلة!
14- حضارة القرن تضحي بالاستثناء من أجل القاعدة، وحضارة القرون قد تضحي بالقاعدة من أجل الاستثناء!
15- حضارة القرن تحنط الأموات من أجل الأحياء، وحضارة القرون تحنط الأحياء من أجل الأموات!
16- حضارة القرن تلتزم المصداقية مع نفسها في إنجازما تقول، وحضارة القرون تفعل عكس ما تقول في معظم الأحيان، ولا تفعل شيئا في أحسن الأحوال!
17- حضارة القرن توفر المناخ الملائم لإعداد الكفاءات للوطن في الداخل والخارج، وحضارة القرون تطرد الكفاءات الوطنية الموجودة وتستورد الخبرات الأجنبية المطرودة!
18- حضارة القرن تخضع كل الأفراد للقوانين، وحضارة القرون تخضع كل القوانين لبعض الأفراد!

19- حضارة القرن توحد الشتات وتتجاوز عوامل الاختلاف الطبيعي، وحضارة القرون تدمر الوحدات الطبيعية للشعوب وتبحث عن عوامل الاختلال لتكريس الخلاف!

20- حضارة القرن تقدس مقومات شخصيتها الوطنية والقومية لتقوى وترتفع معها عزيزة بين الأمم. وحضارة القرون تهين ذاتها ومقومات وجودها الحقيقي استرضاء لأعداء الأمس وأسياد اليوم وتحقيقا لمخططاتهم القديمة بطرق مستحدثة!.

أحمد بن نعمان - مدير البحث بمعهد الدراسات الاستراتيجية في الجزائر
الشرق الأوسط عدد 3880 بتاريخ 13-7-1989

8.0 تحولات وانقلابات

داريوش شيغان

ذلك أن علاقات الإنسان بالطبيعة تنقلب، لأول مرة في تاريخ البشرية، رأساً على عقب. وقد جاءنا هذا الانقلاب من الغرب. ففي الغرب انطلق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، عصر العلم والتقنية، وفيه تحدّدت المعرفة باعتبارها قدرة (باكون)، وأصبح الإنسان سيد العالم والمتنعم به (ديكارت). إذا كان الفكر اليوناني مركزه الكون والفكر المسيحي مركزه اللاهوت البشري، فقد غدا الفكر، مع العصر الحديث، بشري المركز، وذلك لأن الفلسفة قد اخْتُزلت في الأنتروبولوجيا. بعد ذلك حلّ الفكر العلمي -التقني، المتحدّر من علوم الطبيعة، محل الأشكال التأملية من المعرفة، التي تأسست عليها، بالتحديد، القيم التي جعلت ممكناً قيام علاقات عميقة بين مختلف الحضارات.

يمكن القول إن جميع القيم التي تراكمت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تثقيف الروح والنظرة إلى العالم، قد غدت فجأة مجرد أوهام، وإن الحقيقة ليست سوى إرادة القوى هذه المرتسمة على وجه الإنسان التكنولوجي. ويغدو من التبسيط، بلا شك، ألا نرى في تطور الفكر الغربي إلاّ تحدي الإنسان التكنولوجي والاقتصادي، لأن الحضارة الغربية قد تكون الحضارة الوحيدة التي لم تكف عن التجدد والتي بدا قانون التبدل والحركة بالنسبة لها علامة مفارقة.

داريوش شيغان: **أوهام الهوية** لندن دار الساقي 1993 ص 8-10

9.0 الحداثةالطموحة

تورين

قد كانت فكرة الحداثة، في صورتها الأكثر طموحا، هي التأكيد بأن الإنسان هو ما يفعل، وانه يتعين أن يقوم هناك نوع من التقابل والتلاؤم المتسع بالتدريج بين الإنتاج، الذي أصبح أكثر فاعلية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة، وتنظيم المجتمع بواسطة القانون، والحياة الشخصية التي تحفزها المنفعة، بل تحفزها أيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات. فعلام يرتكز هذا التلاؤم بين ثقافة علمية، ومجتمع منظم، وأفراد أحرار، إن لم يكن على سيادة وظفر العقل؟، فهو وحده الذي يقيم تلاؤما بين الفعل الإنساني ونظام العالم، وهو الأمر الذي بحثت عنه من قبل الديانات التوحيدية السماوية لكن عاقتها عنه فكرة الغائية. فالعقل هو الذي يحرك العلم وتطبيقاته؛ وهو الذي يتحكم في تكيف الحياة الاجتماعية مع الحاجيات الفردية أو الجماعية؛ وهو الذي يستبدل الاعتباطية والعنف بدولة الحق وبالسوق.فالإنسانية، بتصرفها وفق قوانينه، تستطيع أن تتقدم في نفس الوقت نحو الوفرة، والحرية، والسعادة.

وهذه هي الفكرة الأساسية التي جادلت فيها أو رفضتها الاتجاهات المنتقدة للحداثة.

A. Touraine: "**Critique de la modernité**", Fayard 1992, p.11.

10.0 معنى الحداثة

د. هشام شرابي

تنهض التجربة الأوروبية للحداثة، في حلتها الأولى، عن موقفين: الموقف تجاه الماضي ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى النموذج الإغريقي الروماني (ثم نموذج القرون الوسطى في مطلع القرن التاسع عشر)، والموقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم الإنساني (فلسفة التنوير). في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتخلى مفهوم الحداثة شيئا فشيئا عن ارتباطه الزمني (بالماضي والمستقبل) ويتركز في موقف يتصف بالاتجاه نحو كل ما هو جديد، ويصبح كل جديد حديثاً، وتتخذ الحداثة شكلها الكلاسيكي عندما يصبح الجديد كلاسيكياً، بحسب تعبير هابرماس، فنتكلم عن الإنتاج الكلاسيكي الحديث، أي الإنتاج الذي يستمد قيمته لا من الماضي الكلاسيكي بل من عملية الإبداع وابتكار الجديد.

إلا أن الحداثة نفسها مرحلة تاريخية تأخذ مجراها وتصل إلى نهايتها. وهناك من يقول إن مرحلة الحداثة قد انتهت (في الغرب) وإننا الآن في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثة غير أننا مازلنا ننظر إلى أوروبا وكأنها مازالت في موقع الحداثة وينظر إليها الأوروبي من موقع ما بعد الحداثة. إذا فهو لا يرانا على حقيقتنا ونحن لا نراه على حقيقته. إنه ينظر إلينا من خلال مفهوم غامض هو مفهوم «المجتمعات النامية»، ونحن نراه من خلال مفهوم الحداثة التي تخطاها الغرب بدخوله مرحلة ما بعد الحداثة.

قد يتم الخروج من سوء الفهم هذا بتحديد معنى الحداثة وما بعد الحداثة من منطلقنا نحن، منطلق الحركة النقدية العربية المعاصرة. يتجسد معنى الحداثة، بالنسبة إلينا، في اتجاهين مترابطين: والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه، غير أن الحديث ليس هرباً من الحاضر بل تأكيداً له. فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة. في الآن التي تتحول إلى زمن جديد. الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه. ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبنائه. اما ما بعد الحداثة فتعبر عن نفسها، بنظرنا، من خلال موقف متشكك ينبثق من أوضاع مجتمع الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية التي أخذت بإعادة النظر في أنظمتها. ويقوم هذا الموقف في تعبيره الغربي على التشكيك في التراث الفكري للقرن التاسع عشر، متمثلاً بالحركة النقدية البنيوية وما بعد البنيوية ونقدها الجذري للعلوم الاجتماعية والإنسانية ونظرية المعرفة. ويقوم في تعبيره الاشتراكي على فقدان الثقة بالنظريات الطوباوية ونماذجها الثورية الرومانسية، وعلى إعادة النظر في الممارسة الاشتراكية الصحيحة.

هذا التحديد يضعنا خارج المعاناة التي نشاهدها اليوم في الغرب وفي الدول الاشتراكية الأوربية ويتطلب منا وعياً مركزاً حول الإشكاليات والقضايا التي يتوجب معالجتها وحول أساليب معالجتها. إن مفهوم «الجماهير» (الطبقات العاملة)، مثلاً أو مفهوم «المثقفين» يختلف في مدلوله عن مفهوم الجماهير أو مفهوم المثقفين في المجتمعات الصناعية الغربية والاشتراكية على السواء. وهذا الاختلاف ذو نتائج مهمة بالنسبة إلى علاقة المثقفين بالجماهير ودورهم في التغيير الاجتماعي.

يتميز دور المثقف في المجتمع الأبوي المعاصر عن دور المثقف في المجتمعات الحديثة باستهدافه التغيير الاجتماعي من خلال المداخلة الفكرية المباشرة بما يجري حوله وفي مجتمعات ما بعد الحداثة المثقف هو باحث أو كاتب بعيد كل البعد عن الواقع الذي تحكمه التقانة والنظام البيروقراطي وتاريخ حداثة وصلت إلى نهايتها أنه بالضرورة يقيم في برج عاجي، يعمل في الحقل الأكاديمي أو الأدبي ولا يتناول الواقع إلا من بعيد.

إن المثقفين، عموماً، غربيين كانوا أو غير غربيين، على نوعين: المثقفون الذين يتعاطون العلم والثقافة مهنة وغاية في حد ذاتها. والمثقفون الذين يتخذون العلم والثقافة أسلوباً في الحياة وطريقا لتغيير المجتمع والإنسان وفي كلا الحالين ليس العامل الذاتي هو الحاسم في تقرير انتماء المثقف واتجاهه الفكري والحياتي، بل الواقع التاريخي الذي يعيشه

والسياق الاجتماعي والفكري الذي يعمل ضمنه وفي المجتمع الأبوي هذا الواقع وهذا السياق واضح المعالم. ففيه لا يمكن للمثقف، حتى لو لم يكن راديكالياً وثورياً إلا أن يهدف بشكل أو بآخر إلي التأثير في النظام القائم. لكنه في الوقت عينه يحاول الابتعاد عنه وعدم التعرض له مباشرة. وهذا ينطبق على الواقع القائم في الأنظمة الأبوية كافة، أي تحد عنفي له يجعل «الثورة» بمعناها التقليدي أمراً صعب التحقيق. إن مشروع الثورة في هذه المرحلة، في الأنظمة التي قضى فيها على التنظيمات والأحزاب ووصلت فيها السلطة إلى ذروة قوتها القمعية، لم يعد مشروعاً عقلانيا قابلاً للتحقيق المباشر كما كانت الحال في بدايات القرن العشرين غير أن أنماطاً جديدة من التحدي قد برزت في نهاية هذا القرن قادرة على مجابهة الوضع الراهن دون اللجوء إلى وسائل العنف التقليدية، الأنماط التي نراها في بولندا والصين والاتحاد السوفياتي كما نراها في الانتفاضة الفلسطينية.

في الثمانينات دخلنا منعطفاً جديداً أظهر أن الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة في ضوء الظروف والأوضاع المستجدة. لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها، أي من خطر التمسك بالإيديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية والممارسات السياسية التقليدية التي لم تعد تصلح لمجابهة أوضاع نهاية القرن العشرين وتحدياته.

في إفريقيا كل واحد يسطو عليها باسم «الثورة» ثم يعلق عليه النياشين الضخمة ويعلن نفسه رئيساً على كل شيء. ويؤسس «حزباً ثورياً» هو عبارة عن عشيرته وخدامه وزبانيته، ويحيط نفسه بمرتزقة بيض يؤمنون سلامته ويتصرفون في دولته. يعلن تمسكه بالاشتراكية العلمية ويهتدي بالسحرة وضاربات الفال. يضع الخطط الثلاثية دائما بين مدن غالبة وأرياف مغلوبة. فالحل «الثوري» هو تدمير المدن وإبادة سكانها «المخنثين»! فدمّروا مدناً بكاملها وقتلوا أهلها بالآلاف ودفنوهم في حفر جماعية.

والصين؟ ذلك البلد الذي اكتشفه الأوروبيين الرحالة المخبر «ماركوبولو» ثم تبعه المبشرون الجزويت والجواسيس والمغامرون والشركات من قرنين من الزمان بأن الاستبداد ملته شرقية؟ وحتى «ماركس»، فيلسوف المستضعفين في العالم، لم يكن يرى في الشرق -وحسب عبارته- سوى «عبودية معممة». أما لينين -صاحب نظرية الحزب القائد والتي اقتدت بها حركات العالم الثالث- فقد كان يكره «رواسب» الشرق في وطنه روسيا. لقد كان هذا الثائر «الكوني» يؤثر وطنه الروسي أولاً.

مجلة المنتدى عمان - مارس 1993

11.0 الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية

م. ڤبير

إن الفكرة التي مؤداها أن للإنسان واجبات تجاه الثروات الموكولة له والتي ينذر نفسه لها كمسير مطيع، بل «كآلة لاكتساب الثروات»، فكرة تجثم بكل ثقلها على حياة الفرد. وكلما كانت الممتلكات كثيرة كان الشعور بالمسؤولية تجاهها وواجب الحفاظ عليها، بل ومضاعفتها بواسطة العمل الدؤوب، كبيرا، وذلك إذا ماكان الشعور الزهدي قادرا على الصمود. إن أصل هذا الأسلوب في الحياة يعود إلى العصور الوسطى في بعض جذوره، مثل عدد من عناصر الروح الرأسمالية الحديثة، لكنه لم يجد مبدأه الأخلاقي الملائم إلا في الأخلاق البروتستانتية. إن دلالته بالنسبة لتطور الرأسمالية أمر بديهي [...].

لكن نلخص ماقلنا، إلى الآن نقول إن الزهد البروتستاني عارض بفعالية كبيرة **الاستمتاع** التلقائي بالثروات وحد من **الاستهلاك** وخاصة استهلاك الموضوعات الفاخرة. وبالمقابل فقد كانت نتيجته النفسية هي تخليص الرغبة في الكسب من تحريمات الأخلاق التقليدية. فقد قطع السلاسل التي كانت تعوق مثل هذا الميل إلى الكسب، لافقط بإضفاء المشروعية على الكسب، بل أيضا باعتباره أمراً مطابقا لإرادة الله. [...].

وفيما يتعلق بإنتاج الخيرات المادية الخاصة، فإن المذهب الزهدي يحارب في نفس الوقت سوء التدبير والغش والجشع الغريزي، فهو يدين البحث عن الثروة لذاتها. لأن الثروة في حد ذاتها غواية وانحراف. لكن المذهب الزهدي كان هنا بمثابة القوة التي «تحب الخير دوما وتخلق الشر دوما» على حد قول غوته في فاوست، هذا الشر الذي كان يمثله، بالنسبة له، الثروة وغواياتها. واتفاق مع العهد القديم فإن المذهب الزهدي يعتبر الجري وراء الثروة لذاتها أمرا في غاية الرذالة، ويعتبر في نفس الوقت من آيات الرضى الرباني اعتبار الثروة **ثمرة العمل المهني**. وقد رفعت وجهة النظر الدينية أيضا من قيمة العمل الدؤوب والمستمر والمنظم، ضمن مهنة دنيوية، واعتبرته الأداة الزهدية الأعلى والأكثر ضمانة والأكثر تعبيرا عن الإيمان الحقيقي. وقد شكل ذلك الأداة الأقوى في التعبير عن هذا التصور للحياة الذي دعوناه هنا روح الرأسمالية. [...].

بالنسبة لأولئك الذين لا يمكن لوعيهم العلّي الطيب أن يتجاوز التأويل الاقتصادي (أو "المادي" كما يقال مع الأسف) أؤكد أنني أنسب أهمية كبيرة لتأثير التطور الاقتصادي على مصير الأفكار الدينية؛ وسأحاول فيما بعد أن أعرض كيف تشكلت، في الوضع الحاضر، عمليات التكيف والعلاقات المتبادلة. لكن الأفكار الدينية **لا تستنتج تلقائيا** وببساطة من الظروف «الاقتصادية»؛ إنها بالضبط -وهذا أمر لا نستطيع حياله شيئا- العناصر الأكثر عمقا في تشكيل الذهنية الوطنية، وهي تحمل في ذاتها قانون تطورها وتمتلك قدرة ضاغطة خاصة بها.

وفي النهاية، فإن الفروق الأكثر أهمية -مثل تلك القائمة بين الكالفينية واللوثرية- هي على وجه الخصوص محددة بتأثير الظروف السياسية.

إن إحدى العناصر الأساسية للروح الرأسمالية الحديثة، وليس فقط لهاته بل للحضارة الحديثة ذاتها أي السلوك العقلاني القائم على فكرة الشغل كرسالة (Beruf) قد تولد من روح الزهد المسيحي، وهو ماحاول عرضنا هذا توضيحه.

Max Weber: **"L'éthique protestane et l'esprit du capitalisme"**, plon 1985.
الترجمة العربية. معهد الانتماء بيروت. ص 142-147

12.0 إيديولوجيا العصور الحديثة

ب. ريكور

ماهي، حسب هابرماس، الإيديولوجيا السائدة في العصور الحالية؟ إن الجواب الذي يقدمه قريب من جواب هربرت ماركوز ومن جواب جاك إيلول J.Ellul: إنها الإيديولوجيا العلمية-التكنولوجية [...] إن المجتمع الصناعي المعاصر، حسب هابرماس، قد أحل محل التبريرات التقليدية للمشروعية ومحل المعتقدات الأساسية المستعملة كتبريرات للسلطة، إيديولوجيا للعلم والتكنولوجيا. إن الدولة الحديثة، بالفعل، ليست دولة مؤهلة لتمثيل مصالح طبقة مضطهدة، بل هي دولة تسعى إلى إبعاد مظاهر الخلل التي تلحق بالنظام الصناعي؛ فتبرير فائض القيمة بإخفاء آليته لم يعد هو وظيفة إضفاء المشروعية التي كانت هي الوظيفة الأولى للإيديولوجيا كما في المجتمع الليبرالي الذي وصفه ماركس، وذلك لسبب بسيط هو أن فائض القيمة لم يعد هو المنبع الرئيسي للإنتاجية، ولم يعد تملكه هو السمة السائدة للنظام؛ فالسمة السائدة في النظام هي إنتاج العقلنة ذاتها، متجسدة في الحواسيب؛ فما يطلب إضفاء المشروعية عليه هو الحفاظ على النظام نفسه وتنميته. وهذا هو ما يخدمه بالضبط الجهاز العلمي التكنولوجي المتحول إلى إيديولوجيا، أي إضفاء المشروعية على علاقات السيطرة والتفاوت الضروريان لأدائية المنظومة الصناعية، رغم أنها علاقات مختفية خلف الهبات التي يقدمها النظام على شكل متع من كل نوع. إن الإيديولوجيا الحديثة تختلف إذن اختلافا بينا عن تلك التي وصفها ماركس، والتي لاتصدق إلا على الفترة القصيرة للرأسمالية الليبيرالية وليست لها أية صفة شمولية في الزمن؛ وليس هناك كذلك إيديولوجيا قبل بورجوازية، والإيديولوجيا البورجوازية مرتبطة بجلاء بإخفاء السيطرة تحت غطاء التأسيس المشروع لعقد العمل الحر.

هذا التوصيف للإيديولوجيا الحديثة الدارجة ماذا يعني ذلك من خلال لفظ مصلحة Intérêt؟ إن ذلك يعني أن المنظومة المشتقة من الفعل الأداتي قد توقفت عن كونها منظومة مشتقة، وإن مقولاتها قد اكتسحت دائرة الفعل التواصلي. وهذا هو ما تعنيه كلمة "عقلنة" Rationalisation التي يتحدث عنها ماكس ڤيبر: فالعقلنة La Rationalité لا تكتفي بإخضاع ميادين جديدة للفاعلية الأداتية، بل تخضع لها أيضا الفاعلية التواصلية ذاتها. وقد سبق لماكس ڤيبر أن وصف هذه الظاهرة من خلال «نزع القدسية»؛ وهابرماس يصف هذه الظاهرة كنسيان وإضاعة للفارق بين مستوى الفعالية الأداتية، التي هي فاعلية العمل (أو الشغل Travail) ومستوى الفاعلية التواصلية، التي هي أيضا فاعلية المعايير المجمع عليها، وفاعلية التبادل الرمزي، وبنيات الشخصية، وطرائق اتخاذ القرار المعقول. في النظام الرأسمالي المعاصر، الذي يبدو أنه يتماهى هنا مع النظام الصناعي، نجد أن المسألة اليونانية القديمة حول «العيش الرغيد» (Bien vivre) قد أبطلت لفائدة أدائية نظام متحكم فيه. فمشاكل "الممارسة" (Praxis) المرتبطة بالتواصل -وخاصة الرغبة في إخضاع الاختيارات السياسية الكبرى للمناقشة العمومية وللقرار الديمقراطي- لم تختف؛ فهي ماتزال قائمة، إلا أنها مبعدة.

إن هناك حاجة دائمة لإيديولوجيا ما لإضفاء المشروعية على السلطة التي تسهر على عمل النظام لأن إقصاء المشاكل المذكورة ليس عملية آلية ولأن الحاجة إلى اكتساب المشروعية تظل ناقصة.

P. Ricœur: "**Du texte à l'action**" - Seuil /Esprit, 1986, p. 374-375.

13.0 الحداثة ومشروع الانوار

هابرماس

ترتبط فكرة الحداثة ارتباطا كبيرا بتطور الفن الأوربي؛ لكن ما دعوته بمشروع الحداثة يصبح مرئيا إذا تجاوزنا الاهتمام الخاص بالفن الذي ظهر إلى الآن. وقد وصف ماكس ڤيبر الحداثة الثقافية حين بين أن العقل الجوهري الذي عبرت عنه التصورات الدينية والميتافيزيقية عن العالم يتحلل إلى ثلاث لحظات متمايزة لايستطيع إدراك وحدتها سوى مقاربة صورية (برهنة تعود إلى الأساس). فمن حيث إن تصورات العالم تنهار وتقود إلي انشطار المشاكل التقليدية إلى منظورات خاصة -منظورات الحقيقة، وصواب المعايير، والصدق والجمال- لترى فيها حسب الحالات مشكل معرفة، وعدالة، أو ذوق، فإن العصور الحديثة تحدث تخصيصا لدوائر القيم الخاصة بالعلم والأخلاق والفن. وفي منظومات العمل الثقافية المقابلة تصبح النقاشات العلمية ودراسات الأخلاق أو القانون والإنتاج الفني ونقد الفن، بصورة مؤسسية. مسألة اختصاصيين. وهكذا يشهد التراث الثقافي -وهو محط معالجة من طرف الاختصاصيين الذين

يتناولون في كل مرة بصورة تجريدية ميدان عمل خاص- انبثاق قوانين خاصة بمنظومات المعرفة النظرية والأداتية، الأخلاقية والعملية، الجمالية والتعبيرية. وعندئذ يوجد أيضا تاريخ داخلي للعلوم، وللنظريات الأخلاقية، ولنظرية الحق والفن- وهي تطورات لا تسير في خط مستقيم، لأنها مجرد تمرينات معرفية. وتلك هي السمة الأولى للمسألة.

ومن ناحية ثانية، فإن المسافة التي تفصل ثقافة الاختصاصي عن الجمهور الواسع تتزايد أكثر فأكثر. فما تطوره الثقافة بواسطة التفكير والمعالجة المختصين لا يعني الممارسة اليومية تلقائيا. بل إن العقلنة الثقافية تولد بالأحرى خطر تفقير العالم المعاش، الذي انحطت تقاليده، أي الجوهر الثقافي المشكّل له.

إن مشروع الحداثة، الذي صاغه فلاسفة الأنوار في القرن 18 يقوم على تطوير العلوم المضفية للموضوعية، والأسس الكونية للأخلاق والقانون وأخيرا الفن المستقل، لكن أيضا على تحرير مواز للقدرات المعرفية من أشكالها النبيلة والغريبة لتجعلها قابلة للاستعمال من طرف الممارسة وذلك من أجل تحويل عقلاني لظروف الوجود. وهناك فلاسفة من حجم كوندورسية مايزالون يغذون الأمل اللامحدود في أن الفنون والعلوم يمكن أن تسهم لافقط في مراقبة القوى الطبيعية، بل أيضا في فهم العالم و في فهم الذات وفي التقدم الأخلاقي، وفي تحقيق عدالة المؤسسات الاجتماعية بل حتى في تحقيق سعادة الناس.

لم يترك القرن العشرون من هذا الأمل إلا شيئا قليلا. لكن المشكل الذي يطرحه مايزال قائما وسيظل سببا لصراع الأفكار: هل يتعين الارتباط بمقاصد الأنوار رغم تحللها أم يتعين -على العكس من ذلك رفض مشروع الحداثة واعتبار أن الإمكانات المعرفية التي لا تؤدي إلى التقدم التقني والنمو الاقتصادي وإلى الإدارة المعقلنة يتعين الاستغناء عنها.

J. Habermas: "**La modernité projet inachevé**" - Critique N° 413, p: 957-985

14.0 «المستويات» الثلاثة للحداثة

دانيال هيرفيو ليجي

إن مفهوم الحداثة المتكوّن تدريجياً من خلال هذه السيرورة التاريخية الطويلة يحمل في نفسه تعقُّد التقلُّبات التي أفرزتها. وهي يعني، في آن واحد، واقعاً تقنياً/اقتصادياً، وبناء قانونياً/ سياسياً، وحالة نفسيّة/ ثقافيّة.

- على المستوى التقني/ الاقتصادي، تحدِّد «الحداثة» نوع العلاقة مع الطبيعة الذي يحثّ عليه البحث المنظّم للإنتاجيّة. ويرى ريمون آرون (Raymond Aron) «أن ثمّة تحديداً واحداً اليوم، هو الشائع والبديهي، يتناول الحداثة بوصفها معرفة عملية محقّقة تساعد على تنظيم الإنتاج عقلانياً، وذلك في سبيل إنتاجية تبلغ حدها الأقصى». إن تحويل البيئة الطبيعية

هو في أساس تغيير شروط الحياة المتعاقبة من جيل إلى آخر. في العصر الحديث، لم تعد الطبيعة رَحِم كل نظام اجتماعي وأخلاقي. لم تعد انعكاساً ولا مقياسا للانسجام الأزلي. إنها مستودع القَوى المنتجة التي يتصرّف بها البشر، ويعطونها قيمة من خلال عمل مكثّف وفعال أكثر فأكثر. ماعاد الإنسان يتموضع في الطبيعة، بل في مواجهتها. وما عاد يعدُّ نفسه عنصرا من عناصرها، بل سيداً لها متابعاً من خلال عمله مهمة «الخَلْق» نفسها. إن تقسيم العمل الذي تفرضه متطلبات الإنتاج غير تماما العلاقة التي يقيمها المجتمع مع الوقت. هذا الوقت الذي لم يعد محسوبا بإيقاع الأشغال والأعياد المتطابقة مع دورات الطبيعة، بل صار مقسّماً ومقدّرًا وفقا للمتطلبات الوظيفية للعقلية الإنتاجية.

- على المستوى القانوني/ السياسي، تكمن الحداثة في الفصل القائم بين دائرة الحياة العامّة ودائرة الحياة الخاصة. وهذا الفصل بين الدائرة العامة(حيث استعمال العقل يجب أن يكون حرا دائما) والدائرة الخاصة (التي يمكن لاستعمالها أن يكون محدودا جدا) في قلب السيرورة «التي يخرج عبرها الإنسان من قصوره، المسؤول هو عنه». هذا الانفصال يحدده كانط (Kant) في «إجابة عن السؤال الآتي: ما هو عصر الأنوار»؟، كما يضع الدين وتعليم الكهنة في الدائرة الخاصة. ويقتضي دور رئيس الدولة المثقف تأمين شروط الممارسة العامة للعقل. ويشكل هذا الفصل بين الخاص والعام حجر الزاوية لمفهوم السياسة الحديث.

هناك، من جهة، الدولة المتعاظمة، المجرّدة، ومجموع قواعد القانون الشكلية التي تتناسب معها؛ ومن جهة ثانية، هناك الفرد و«حرياته»، المحددة، هي أيضا، بصورة مجردة. هذه الازدواجية كانت مجهولة من الأنظمة السياسية السابقة كلها. ولقد أشار ماركس (Marx) في «نقد فلسفة القانون عند هيغل»، إلى التماثُل الذي كان موجودا بين حياة الشعب وحياة الدولة، في القرون الوسطى: كان الإنسان، آنذاك، هو مبدأ الدولة الحقيقي». أما هذا الفصل بين الدولة السياسية والحياة الخاصة، فهو من مقوّمات الأزمنة الحديثة. وحين تختفي (أو تضعف) المراتب، والجماعات المتوسطة، والتجمعات البدائية للمجتمعات التقليدية، تنبسط سيطرة الدولة البيروقراطية، وتقولب، تبعا لعقليتها الخاصة، قطاعات الحياة الاجتماعية كلها، وتقلص مدى السيادة التي لاتزال في حوزة التجمعات والأفراد.

- ويتحقق استتباب نفوذ الدولة في وقت واحد مع ظهور «حداثة فلسفية»، تحققت مع «كانط» الذي يطرح الفصل بين الذات والموضوع، بين الوعي (وهو في الموقع المركزي) والكون. وتكتمل هذه السيرورة المزدوجة في ما يمكن تسميته «الحداثة النفسية»، أي من خلال طريقة تساعد الإنسان على مراجعة نفسه كفرد، وعلى العمل لاكتساب هويته.

ويلاحظ جان بودريار أيضا أن «العصر الحديث -إذا ما قيس مع التوافق السحري والديني والرمزي للمجتمع التقليدي- يتميز بظهور الفرد بوعيه المستقل، ونفسيته، ونزاعاته الشخصية، ومصلحته الخاصة، وحتى بلا وعيه، وباستلابه (هو الذي تستولي عليه، أكثر فأكثر، شبكة وسائل الإعلام، والمنظمات، والمؤسسات) وتجريده، وخسارة هويته في العمل وفي وقت الفراغ، وفي عدم القدرة علي التوصيل الذي يسعى إلى التعويض عنه نظامُ شخْصنة كامل من خلال الموضوعات والإشارات».

إن تمييز الفرد في أبعاده النفسية والنفسية/ العاطفية، والمطالبة بـ «حق التفتُّح»... إلخ (ولهما موقع في جاذبية الحركات الدينية الجديدة اليوم) هما آخر تحولات سيرورة مطعمة بنزعة الهدم النسبية، هدم الجماعات والحقائق الجماعية كلها -العائلة، الكنيسة، القرية، المنطقة، التجمع المهني... إلخ- التي كانت تؤمن سابقا تحقيق الذاتية والتكامل بين الأشخاص. فالحضارة «الحديثة» تولد عند تقاطُع انتشار هذه المؤسسات المرسومة على صورة الدولة والمشتملة على الحياة الاجتماعية، وعند تصدُّع شبكات الانتماء حيث كانت تنبني، في الماضي، هوية الإنسان. ومن هنا، ينتج عن حاجة كل منا لأن يكون مجهزا بمعالم ضرورية لكي يستطيع التحرك في هذا العالم المبرمج والمتفجر في آن، انعكاسات رمزية لممارسات الاستهلاك التي تُحلِّلها، وفقا لوجهات نظر مختلفة، العلوم الاجتماعية المخصصة لدراسة الحياة اليومية. وبدلا من أن يتم تحديدنا من خلال اسمنا ونَسبنا والقرية التي ننتمي إليها والأرض التي نقيم فوقها، فإن كلا منا إنما يحدد من خلال الثياب التي يرتديها، والأثاث، والأشياء التي تحيط به، والموسيقى التي يستمع إليها، والرياضة التي يمارسها، والكلمات التي يستعملها. لقد أصبحت ممارسات الحياة اليومية، في إدق تفاصيلها، إشارات صغيرة جدا يرتسم فيها التصنيف الطبقي. إشارات للتمييز تتوزع تبعا لقوانين اقتصاد السوق المعمَّمة، بعدما صار الانتساب الإرادي والخاص إلى طقس عبادة، إلى جماعة تأمُّل... إلخ، يشكل جزءا من الممارسات المميزة.

من الحداثة إلى الدُّنيوة

ما يُسمَّى، من وجهَة نظر علم اجتماع الأديان، «دنْيوَة»، ليس إلا أثر الحداثة الحاسم -بمستوياتها المختلفة: الاقتصادية والسياسية والثقافية والرمزية... إلخ- على الدين، أو أكثر تحديدا، على الشكل التقليدي للعلاقات بين الدين والمجتمع.

والطريقة الشائعة في التعبير عن هذه المواجهة تقتضِي، بالفعل، تحديدها وكأنها الانتقال من عالم إلى آخر يُفْرَض عليها فرضا. وهكذا اختصر دوبيلاير التعارُض بين المجتمع الحديث، المعقد والنفعي، وبين المجتمع التقليدي: القوى السحرية واللاعقلانية تتراجعان أمام العقلانية والتجريبية، وتنهار الرؤية الكلية لكَوْن مقدس أمام تصاعُد الإيديولوجيات المتخصصة مؤسسيا، وتحل الأفعال والأوضاع الخاضعة لمراقبة صارمة محل السلطات والقوى السحرية التي لا يمكن كبحها. هكذا، ينتصر القانون العلماني على القيم التقليدية، والأنماط المصدَّق عليها تنتصر على المظاهر الأخلاقية. ولا يصمد الدين الأخلاقي في وجه انتشار المراقبة الاجتماعية الآلية والتقنية. والمجتمع هو الذي يعقب الطائفة. ويُستعاض عن العلاقات الشخصية، إجمالياً، بتوزيع أدوار اجتماعية متخصصة ومجهولة. وتُستبدل العلاقات التي تقوم وجها لوجه مع أشخاص معروفين بعلاقات تفاعلية بين أشخاص يؤدون هذه الأدوار ولا يعرف بعضهم بعضا. العلاقات المبنية على المشاعر تغيب لصالح العلاقات التعاقدية، الشكلية والنفعية. أما العلاقات الطبقية والفوضوية، فإنها تنوب عن العلاقات العمودية والأفقية. والحوانيت والمكاتب الصغيرة لا تصمد أمام المصانع والمصالح الكبيرة. بينما الكنيسة، كتنظيم كامل ورسمي، تقوم مقامها جماعات من العلمانيين المتديِّنين... إلخ.

ويمكن أن نجد أشكالا مختلفة لأوصاف التعارُض بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث بالاستناد إلى فردينان تونيز (Ferdinand Tönnies) الذي يرى أن الطائفة، بتعارضها مع المجتمع، هي المكان الذي تُمارَس فيه الأخلاق بصدق بعدما تعبِّر عن نفسها بعفوية من خلال صلة الرحم والصداقة والعادة والإيمان».

دانيال هرفيو-ليجي: "دين وحداثة ودنيوة" - مواقف العدد 63.

15.0 موجات الحداثة

د. شايغان

تشير الحداثة إلى عصر جديد، إلى عهد تقدم غير محدود وتحرر تدريجي للإنسان تجاه مكاسب التراث والتقليد الذي يجد مدافعين متصلبين عنه كما يجد ناقدين متشددين له. وقد حاولت الفلسفة الألمانية المعاصرة تفكيك أسس هذه الظاهرة الأساسية. وسواء تعلق الأمر بالنقد الهيدچيري للحداثة عبر سماتها الأربع التي هي العقل والذاتية والسيطرة الكوكبية والأنظمة الكلية، أو بنقد ليوستروس (Leo strauss) للحداثة في تحليله لموجاتها الثلاث (رفض الغائية، توسط التاريخ بين الواقع والمثال، التاريخانية)، أو بنقد مدرسة فرنكفورت الذي هو فعلا نقد أكثر جذرية، حيث إنها تدين اللاعقلانية التي تسود عالما يدعى أنه عقلاني، وبذلك تتوصل إلى تفكيك سبب (عقل) الحداثة نفسه. والخلاصة أن الحداثة توقظ التشككات بقدر ما تولد التخيلات الأكثر ارتباطا بالمستقبل. وابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر ستحدث ظاهرة فريدة في سياق الثقافة الغربية، ظاهرة لا نجد لها مثيلا في الحضارات الأخرى القائمة على ظهر البسيطة: وهي **ميلاد نظرة جديدة إلى العالم**. نظرة دهرانية حقا تجعل ذاتية الإنسان، واستقلاله تجاه قوى الطبيعة، وتجاه ثقل التقاليد، وتجاه العادات المكتسبة عبر العديد من القرون ، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من عقل الإنسان أساسا لكل كائن ولكل معرفة.

وسواء تم ربط هذه الظاهرة بظهور بورجوازية المدن، أو بأفول النظرة اللاهوتية الانتروپولوجية المركزية الخاصة بالعصر الوسيط، أو بانبثاق علوم الطبيعة، فهذا أمر لايهم. فكل هذه العوامل ظلت مساوقة: انهيار التراتب الانطولوجي ورديفه الاجتماعي المتمثل في الاقطاع، ونشوء المدن، وظهور علوم الطبيعة ، وتلك هي النتائج الثلاث الفلسفية والاجتماعية والثقافية لهذه النظرة الجديدة للعالم.

وقد اكتسب الإنسان الغربي هذه النظرة الجديدة لقاء صدمات شديدة. أول هذه الصدمات حسب فرويد كانت هي «الصدمة الكوسمولوجية»، أي تدمير «الوهم النرجسي» للإنسان. هكذا

عرف الإنسان أن الشمس لا تدور حول الأرض، وأن هذه الأخيرة ليست هي مركز الكون بل هي مجرد حبة تراب ضمن الكون اللانهائي. لم يعد للإنسان مكان قار في العالم لأن العالم في حالة تغير لا يفتر، أولا ضمن عملية تاريخية-روحية مع هيجل، ثم بيولوجية وطبيعية مع داروين وسبنسر، وأخيرا ضمن عملية اجتماعية-اقتصادية مع ماركس. وهكذا فإن أفق الإنسان بدأ ينحدر نحو المستوى الخطِّي للعملية التاريخية ونحو الأصول البيولوجية الأولي كما يخلص فرويد إلى أنه مع الصدمة السيكولوجية عرف الإنسان أن عقله ليس في النهاية إلا جزيرة صغيرة راسية على بحر من القوى اللاشعورية.

لكن الحداثة الآن أي في نهاية القرن العشرين في الطريق إلى إحداث الصدمة الرابعة التي هي صدمة أكثر خلخلة من سابقاتها: الصدمة الإعلامية. فالكتاب الأمريكيون يتحدثون عن الموجة الثالثة لمعارضتها بالموجة الثانية الصناعية التي كانت هي موجة التمركز الحضري، والثقافة الجماهيرية والإيديولوجيات الكبرى السائدة. والركائز العلمية الكبرى لهذه الموجة الثالثة هي: السياحة الفضائية، الإعلاميات، البيوتكنولوجيا، جغرافية المحيطات. ولهذه المعطيات تأثير قوي يجعل الخطاطات الكلاسيكية للعهد الصناعي تسقط الواحدة تلو الأخرى. وهكذا مثلا، تحل محل الثقافة الجماهيرية ثقافية غير جماهيرية ومحل وسائل الاتصال الكبرى وسائل اتصال صغرى مرتبطة بأقليات تزداد تمايزا، ومحل سلطة الدولة القوية ميلا لا مركزيا ضد الدولة الممركزة، ومحل التمركز الحضري للمدن الضخمة أنماطا من الحياة الجماعية (قرى اليكترونية...إلخ) [...] وبمعنى ما فإن هذه الموجة الثالثة تمهد لأشكال من الحياة قريبة من النسيج القروي كما نجده في العصر قبل الصناعي. [...] ومن ناحية أخرى فإن الإيديولوجيات القديمة الماركسية والرأسمالية الكلاسيكية التي تعطي الأولوية لثقافة الجماهير لم تعد تلائم الواقع الحالي.

يقول Sorman: «إن الخطاب الذي كان يضع الشعب والبروليتاريا والعمال فوق الشخص يبدو كما لو كان متجاوزا ومستهلكا. وعلى العكس من ذلك فإن الفكر المتحرر، والمتمركز حول المبادرات الفردية والذي يؤول المجتمع على أنه نتيجة لهذه المبادرات، يتخذ طابعا راهنا جديدا».

إن الذاتية والأولوية الحاسمة للفرد، وتنوع الأذواق والاختيارات، تتأكد أكثر فأكثر في عالم متنوع، بواسطة وسائل الإعلام، وأنماط الإنتاج، وبتجزيئ وقت العمل، وبالحد من تمركز السلطة. والعلماء أنفسهم أصبحوا أكثر مرونة في سلوكهم الفكري: فالعلم بالرغم من أنه يتفحص ثنايا المادة والبنية تحت الجزئية للأشياء، فهو يتجنب المغامرة بتقديم تعميمات يقينية. العلم يتحدث عن مبدأ عدم اليقين وعن احترام المركب، والعارض، والعلية الإحصائية. وكل هذه التغيرات الكيفية تحدث بالضبط في البلدان ذات التصنيع العالي. وهكذا نشاهد اليوم بصورة ما عالما غير متجانس تتداخل فيه ذهنيات مختلفة، قبل صناعية وصناعية وتلك التي تنتمي إلى الموجة الثالثة وغالبا ما يكون هذا التداخل عنيفا. [...]

وهذا الصراع يولد موجات صدمة لا فقط بين الحضارات التقليدية في العالم الثالث والحداثة، بل بين هذه ومختلف موجات هذه الحداثة نفسها. وهكذا فنحن نعيش ضمن عدة

ثقافات في نفس الوقت، بل ضمن عدة عوالم ليست فقط منفصلة عن بعضها ومتمايزة بل في عوالم تؤثر كلها علينا في نفس الوقت.

Daryush CHAYE GAN: "L'islam et la Modernité".

In : Les illusions de l'identité. Paris cerf

16.0 الموجات الثلاث

ألفن توفلر

لقد مرت البشرية حتى الآن بموجتين عظيمتين من التحول محت كل منها ثقافات وحضارات الأولى وأحلت أساليب حياتية جديدة محلها لم يكن يتخيلها أحد من قبل. وبالنسبة للموجة الأولى -الثورة الزراعية- فقد استغرق إنجازها آلافا من السنين. أما الموجة الثانية -نشوء الثورة الصناعية- فقد استغرقت ثلاثمائة عام. ومن المرجح أن تكتمل الموجة الثالثة خلال عدة عقود فقط حيث يسير التاريخ بتسارع كبير في عصرنا هذا. هذه الموجة ستؤثر على كل فرد منا فالأسرة مجزأة والاقتصاد محطم والأنظمة السياسية مشلولة والقيم تضرب بعرض الحائط. وهي تتحدى علاقات القوى السابقة وامتيازات النُّخَب المعرضة للخطر، وتقدم الأرضية التي ستتصارع عليها قوى المستقبل.

وكل شيء في هذه الحضارة الجديدة يتناقض ويتعارض مع الحضارة الصناعية التقليدية القديمة. وهي في نفس الوقت ذات تكنولوجيا متقدمة مناهضة للحركة الصناعية.

وأسلوب حياة الموجة الثالثة مقام على أسس من مصادر الطاقة المتنوعة والقابلة للتجديد؛ وعلى نهج إنتاجي يقضي على معظم خطوط التجميع في المصنع؛ وعلى أسر جديدة لا نووية؛ وعلى مؤسسة جديدة يمكن تسميتها بـ «الكوخ الالكتروني»؛ وعلى مدارس ذات بنية مختلفة جذريا. وللحضارة الجديدة رموز سلوكية جديدة تتجاوز المعايرة والمزامنة والمركزية أو تتجاوز أيضا التركيز على الطاقة والمال والسلطة.

وستطيح هذه الحضارة الجديدة في تحديها للحضارة القديمة بالبروقراطيات بتقليص دور الدولة القومية. وستساعد على نشوء نظم اقتصادية شبه مستقلة في عالم ما بعد مرحلة الإمبريالية. وهي ستتطلب حكومات أبسط وأكثر فاعلية وديمقراطية من أية حكومة نعرفها اليوم. إنها حضارة لها استشرافها العالمي المميز وطرقها الخاصة في التعامل مع الزمان والمكان والمنطق وقانون السببية.

فضلا عن ذلك، وكما سنرى فيما بعد، فستبدأ حضارة الموجة الثالثة بمعالجة الصراع التاريخي بين المنتج والمستهلك وما سينتج عن هذه المعالجة من بروز لاقتصاد «المُنتهلِك»

Prosumer المستقبلي. إذن فقد تصبح هذه الحضارة أول حضارة بشرية حقيقية في سجلات التاريخ.

ألفن توفلر: «حضارة الموجة الثالثة» ترجمة عصام الشيخ قاسم
الدار الجماهيرية للنشر - طرابلس 1990.

* هذا تركيب مزجي لكلمتي منتج ومستهلك

17.0 حداثة الغرب حداثة الآخر

أ. باث

الحداثة مفهوم غربي خاص لا نعثر عليه في أية حضارة أخرى. وسبب ذلك بسيط: الحضارات الأخرى جميعها تطرح مبادئ تقوم على صور ونماذج أصلية زمنية، يغدو معها من المستحيل -تماما كمثل سلبيتها- إسقاط فكرة اننا نملك زمنا. الخواء البوذي، الوجود من غير عَرَضٍ وصفات لدى الهندوسي، الزمن الدائري لدى الإغريقي والصيني والازيتكي، أو الماضي النموذجي لدى البدائي، هي، مفاهيم لا علاقة لها بفكرتنا عن الزمن. لقد تصورت المسيحية، في القرون الوسطى، أن الزمن تاريخي كمثل سياق متناه، متعاقب وذي اتجاه واحد: وإذا نفد الزمن ذات يوم -أو كما يقول الشاعر: «يوم ستغلق أبواب «المستقبل»- فلسوف يسود حاضر أبدي. في الزمن المتناهي للتاريخ، في الآن، يلعب الإنسان حياته الأبدية. واضح ان فكرة الحداثة ماكانت لتولد إلا من خلال هذا المفهوم عن الزمن المتعاقب ذي الاتجاه الواحد. ولا تقل وضوحا عنها فكرة تجليها كنقد للأبدية المسيحية. إن النموذج الأصلي الزمني في حضارة أخرى لا ريب، هي الإسلام، يشبه نظيره في المسيحية. لكن في الإسلام، ولسبب سيظهر بعد لحظات، كان من المستحيل أن ينشأ نقد الأبدية الذي يؤلف جوهر الحداثة.

تُمزق المجتمعات كلها تناقضات مادية ومثالية في آن واحد. وتتخذ هذه التناقضات، بعامة، شكل الخلافات الفكرية والدينية أو السياسية. ومن خلالها تعيش المجتمعات ومن خلالها، أيضا، تموت. إنها تاريخ المجتمعات. والحال ان إحدى مهمات النموذج الأصلي الزمني، هي، توفير حل ما فوق تاريخي لهذه التناقضات بغية حفظ المجتمع من التغير والموت. وكل فكرة أيضا عن الزمن، هي، مجاز لا يتصوره شاعر، وإنما شعب بكامله. ويتم الانتقال من المجاز إلى المفهوم حين تصبح الصور الجماعية الكبرى للزمن مادة تأمل اللاهوتيين والفلاسفة. وإذ تعبر هذه الصور كلها، ذات مرة، مصفاة العقل والنقد، تنزع إلى الظهور كصيغ متهمة في هذا المبدأ المنطقي الذي ندعوه مبدأ الهوية: إزالة التناقضات سواء بتحييد الأطراف المتعارضة أو بالغاء احدها. إن تذويب التناقضات جذري أحيانا. فالنقد البوذي يلغي الطرفين: الآنا والعالم لكي يقيم مكانهما الخواء الذي هو مطلق لا يمكن الكلام عليه لخلوه من كل شيء، بما في ذلك، كما يقول السوتراس ماهاياناس، فراغه نفسه. ليس هناك، أحيانا، إلغاء وإنما توافق

وانسجام بين التناقضات، كما في فلسفة الزمن الخاص في الصين القديمة. إن إمكانية انفجار التناقض وتفجير النظام خطر ليس ذا طابع منطقي فحسب، وإنما حيوي أيضا: إذا انفرط التماسك فإن المجتمع يفقد أساسه ويتقوض. من هنا، الطابع المغلق والمكتفي بذاته في تلك النماذج الأصلية، وادعاؤها العصمة ومقاومتها التغيير. يستطيع مجتمع أن يبدل نموذجه الأصلي، فينتقل من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، ومن الزمن الدائري إلى الزمن المتناهي ذي الاتجاه الواحد كما في الإسلام، إلا أن النماذج الأصلية لا تغير ولا تتغير، ما عدا استثناء وحيد في هذه القاعدة العالمية: المجتمع الغربي.

الحداثة انفصال. إني أعطي هذه الكلمة معناها الأكثر مباشرة: الانشقاق والانفصال عن الذات. بدأت انطلاقة الحداثة بالانفصال عن المجتمع المسيحي. ولأنها أمينة لمصدرها فهي قطيعة مستمرة وانفصال دائم عن الذات، يكرر كل جيل الفعل الأصلي الذي يؤسسنا، وهذا التكرار، هو، سلبيتنا وتجددنا في آن معا. الانفصال يوحدنا بحركة الأساس في مجتمعنا، والانشقاق يدفعنا إلى لقاء ذواتنا. كما لو كان الأمر، هنا، يشبه أحد العذابات التي تخيلها دانتي (لكنها، بالنسبة إلينا ككائنات تاريخية، نوع من السعادة والمجد). إننا نبحث عن ذواتنا في الغيرية، فنجدها فيها. لكن عوض أن نمتزج بهذا الآخر الذي اخترعناه وهو ليس سوى صدانا، فإننا نبادر إلى الانفصال عن هذا الشبح. نتركه وراءنا مسرعين من جديد إلى البحث عن ذواتنا، إلى مطاردة ظلنا. جري متواصل نحو مكان آخر، مكان آخر على الدوام -نحو ماذا؟ لا نعرف... هذا ما نسميه تقدما.

أوكتافيوباث: حداثة الغرب حداثة الآخر. ترجم بمجلة المقدمة باريس نونبر 1987.

18.0 موجات الحضارة

ألفن توفلر

قبل حوالي ثلاثمائة عام وقع انفجار هائل أرسل بموجاته الصادمة بتسارع هائل على طول الأرض وعرضها، مهدماً المجتمعات القديمة، منشئا حضارة جديدة تماما. هذا الانفجار كان، بالطبع، الثورة الصناعية. وقبلها، ولآلاف من السنين، كان سكان العالم يقسمون إلى صنفين: «البدائيين» و«المتحضرين». أما البدائيون فهم الذين تغاضت عنهم الثورة الزراعية فاستمروا في الاجتماع في قبائل صغيرة، تعيش على جمع الطعام أو الصيد. والمتحضرون هن من عمل في الزراعة، فحيث قامت الزراعة، نهضت الحضارة. كانت الأرض بالنسبة لهم أساس الاقتصاد والحياة والثقافة والأسرة والبنية والسياسة. وعندهم كانت الحياة تنتظم حول القرية، ونشأت نتيجة للتقسيم البسيط للعمل طبقات وتقسيمات قليلة وواضحة: طبقة النبلاء ورجال الدين والمحاربين والعبيد والاقنان. وكان مركز المرء في الحياة يتقرر بشكل عام بالولادة. أما اقتصادهم فكان لا مركزيا أي أن كل جماعة تنتج حاجاتها الضرورية.

وكان هناك استثناءات. فقد قامت حضارات تجارية أبحرت سفنها في المحيطات والبحار، وكذلك ممالك بنت نظم ري ضخمة تركزت حولها. ورغم الفروق، فلدينا المبرر لكي نعتبر هذه الحضارات الاستثنائية حالات خاصة لظاهرة واحدة، أي الحضارة الزراعية. وخلال فترة هيمنتها برزت إلماحات عشوائية تعتمد على الصدفة تشير إلى أشياء ستأتي. كانت هناك مصانع الإنتاج الجملي البدائية في اليونان القديم وروما. وظهر البترول في إحدى الجزر اليونانية عام 400 ق.م وفي بورما عام 100. ق.م. وازدهرت البيروقراطيات الواسعة في بابل ومصر. وقامت المدن المركزية في آسيا وأمريكا الجنوبية. وكان هناك مال ومقايضة، واجتازت الطرق التجارية الصحاري والمحيطات والجبال من كاثاي شرقاً حتى كاليه غرباً. وقامت الشركات والقوميات البدائية، حتى أنه كان للإسكندرية سبق مثير للمحرك البخاري. ومع ذلك، فلا يمكننا الإشارة لا من قريب أو من بعيد إلى حضارة صناعية بالمعنى المفهوم. إذ أن ومضات المستقبل تلك كانت أموراً غريبة في التاريخ تبعثرت في أماكن مختلفة. ولم تجمع ضمن نظام متماسك، ولا كان ممكنا فعل هذا. لقد هيمنت الحضارة الزراعية في أرجاء العالم حتى الفترة 1650–1750م، رغم رقع البدائية وومضات المستقبل، وكان الجميع يعتقد بأن هذه الحضارة ستستمر هكذا إلى ما لا نهاية.

كان هذا العالم هو المرتع الذي ثارت فيه الثورة الصناعية التي أطلقت العنان للموجة الثانية والحضارة المضادة والقوية والحيوية. كانت الثورة الصناعية أكثر من مجرد مداخن ومصانع. لقد كانت نظاماً اجتماعياً غنيا، متعدد الجوانب، لمس كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية، وحارب كل ظاهرة من ظواهر الموجة الأولى. هذه الثورة لم تبرز للوجود مصنع ويلورن Willow Run الكبير في ديترويت وحسب، بل أنتجت الجرار في الحقل، والآلة الطابعة في المكتب، والثلاجة في المطبخ. لقد أنتجت الصحيفة اليومية ودار السينما والقطار الكهربائي النفقي والطائرات العملاقة. لقد جعلت ساعة المعصم عالمية الانتشار. وكذلك صناديق الاقتراع. والأكثر أهمية من هذا وذاك، هو أنها ربطت هذه الأشياء في رابطة واحدة -كآلة واحدة- لتشكل أقوى نظام اجتماعي في التماسك والالتحام والأكثر تكلفة من زي نظام آخر عرفه العالم: حضارة الموجة الثانية.

بالمقارنة، فقد اعتمدت مجتمعات الموجة الثانية على الطاقة المستخرجة من الفحم الحجري والغاز والبترول- الطاقة التي لن تعوض. هذا التحول الثوري الذي وقع بعد اختراع نيوكمن للمحرك البخاري عام 1712، كان يعني أن الحضارة تلتهم رأسمال الطبيعة لا الفوائد. إلا أن هذا الاستغلال لمخزونات الأرض من الطاقة أعان على تسريع النمو الاقتصادي بصورة لا مثيل لها، ومنذ ذلك الحين، وأينما مرت الموجة الثانية، قامت الأمم ببناء الأسس الاقتصادية والتكنولوجية بالافتراض أن الطاقة الرخيصة ستتوفر إلى أبد الأبدين. هذا التحول كان واضحاً سواء في المجتمعات الرأسمالية أو الشيوعية. في الشرق أو في الغرب؛ التحول من طاقة متبددة

إلى طاقة مركزة. من طاقة للتجديد إلى طاقة ستضب، من مصدر وطاقات متنوعة إلى قليل منها. لقد شكل وقود المستحدثات قاعدة مجتمعات الموجة الثانية جميعها.

ألفن توفلر: «حضارة الموجة الثالثة» - ترجمة عصام الشيخ قاسم
الدار الجماهيرية للنشر - طرابلس 1990.

19.0 «كل ما هو صلب يتبخر»

م. بيرمان

هناك طراز من تجربة حيوية يشترك فيها رجال ونساء عبر العالم كله، اليوم، هي تجربة الذات والآخرين. تجربة إمكانات الحياة ومخاطرها. سأسمي هذه التجربة «حداثة» Modernity، فمعنى أن نكون محدثين هو أن نجد أنفسنا في مناخ يعدنا بالمغامرة والقوة والبهجة والنماء وتغيير أنفسنا والعالم. وفي الوقت نفسه، يهددنا بتدمير كل ما لدينا، كل ما نعرفه، كل ما نحن عليه. إن المناخات الحديثة تختصر كل الحدود الجغرافية والعرقية، حدود الطبقة والقومية، حدود الدين والإيديولوجيا. بهذا المعنى، يمكن أن تأتي الحداثة لتجمع البشرية كلها في وحدة. ولكن هذه الوحدة وحدة إشكالية، هي وحدة اللاوحدة، لأنها تضعنا في معترك من التفكك الدائم والتجدد، من الصراع والتضاد، من الغموض والمعاناة، فأن تكون حديثا هو أن تكون جزءا من عالم «كل ما هو صلب [فيه] يذوب في الهواء»، كما قال ماركس.

والبشر الذين يجدون أنفسهم وسط هذا المعترك عرضة لأن يشعروا أنهم الأوائل، وربما الوحيدون، الذين يمضون خلا ل هذا المعترك. هذا الشعور يؤكد أساطير متعددة للحنين إلى فردوس مفقود لما قبل الحداثة. والحق أن عددا هائلا متزايدا من البشر يعاني ذلك منذ ما يقرب من خمسة قرون. ورغم أنه من المحتمل أن يكون أغلب هؤلاء البشر قد عاينوا الحداثة، بوصفها تهديدا جذريا لكل تاريخهم وتقاليدهم، فإن الحداثة قد طوّرت تاريخا خصبا وتقاليد ثرية خاصة بها، في مجرى خمسة قرون. وأنا أريد أن أستكشف هذه التقاليد وأخطط لها، وأن أفهم الطرائق التي يمكن بها لهذه التقاليد أن تثري حداثتنا وتقويها، والطرائق الي يمكن أن تشوّه أو تفقر إحساسنا بالحداثة وما يمكن بها أن تكون عليه.

لقد تغذى معترك الحياة الحديثة من مصادر متعددة: الاكتشافات العظيمة في العلوم الطبيعية التي غيرت صورتنا عن العالم ومكاننا فيه؛ تصنيع الإنتاج الذي حوّل المعرفة العلمية إلى تكنولوجيا، والذي خلق مناخات إنسانية جديدة ودمّر القديمة، وتسارع بكل إيقاع الحياة، وولّد اشكالا جديدة من القوة المشتركة وصراع الطبقات؛ الانفجارات السكانية الهائلة التي فصلت ملايين الناس عن ما اعتاده أسلافهم، ودفعتهم دفعا إلى أشكال جديدة من الحياة في

العـالم كله؛ النمـو المدني السـريع والعنيف في الأغلب؛ أنظمـة الاتـصـال الجمـاهيري النشطة في تطورها، التي تشـمل وتجمع ما بين المجتمعات المتباعدة والبشر؛ الدول القـومـيـة القـوية المتزايدة التي تنبني وتعمل بطريقة بيروقراطيـة، وتسعى دائـما إلى بسط نفوذها؛ الحـركـات الاجتماعـية الضـخمة للبشر الذين يقومون بتحدي ما يحكمهم سياسيا واقتصاديا، ويكدحون ليحصلوا على بعض ما يسيطرون به على حياتهم؛ وأخيرا، توجيه كل هؤلاء البشر والمؤسسات، في موازاة اتساع لا ينقطع لسوق عالمى رأسمالي يتقلب تقلبات حادة. والعمليات الاجتماعية التي تؤدى إلى هذا المعترك، وتبقى عليه في حالة من الصيرورة الدائمة، في القرن العشرين، هي ما أصبح يطلق عليه اسم «التحديث» Modernisation . هذه العمليات التاريخية للعالم تدعم مجموعة متنوعة هائلة من الرؤى والأفكار التي تهدف إلى أن تجعل من الرجال والنساء موضوعات منفعلة بالتحديث وذوات فاعلة له على السواء، وتمنحهم القوة على تغيير العالم الذي يغيِّرهم، ويشقوا طريقهم خلال هذا المعترك ويجعلوا منه معتركهم الخاص. وخلال القرن الماضي، أضحت هذه الرؤى والقيم تجتمع على نحو مرن، تحت اسم «نزعة الحداثة» Modernism .

وعلى أمل أن أسيطر على تاريخ متسع كتاريخ الحداثة فإني أقسمها إلى ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، التي تبدأ تقريبا من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، كان الناس قد أخذوا يجربون الحياة الحديثة، دون أن يعرفوا تماما كُنه هذا الذي يواجهونه، فكانوا يتحسسون طريقهم، في استماتة وبلا معرفة واضحة، بحثا عن لغة مناسبة، غير شاعرين في الأغلب بالجمهور الحديث أو الجماعة الحديثة التي يمكن في داخلها أن يتشاركوا في الآمال والمحن. وتبدأ الحقبة الثانية بالموجة الثورية العظيمة لتسعينيات القرن الثامن عشر، فقد انبثق جمهور حديث عظيم، على نحو مفاجئ ودرامي، مع الثورة الفرنسية وأصدائها. هذا الجمهور يشترك في شعوره بأنه يعيش عصرا ثوريا، عصرا يولّد انتفاضات متفجرة في كل بعد من أبعاد الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية. وفي الوقت نفسه، كان يمكن لهذا الجمهور الحديث في القرن التاسع عشر أن يذكرما الذي تشبهه الحياة، ماديا وروحيا، في عوالم ليست حديثة على الإطلاق.

من هذا الازدواج الداخلي، من هذا الإحساس بالحياة في عالمين في آن، تبزغ أفكار التحديث ونزعة الحداثة وتنتشر. أما في القرن العشرين، المرحلة الثالثة والأخيرة، فإن عملية التحديث تتسع لتشمل العالم كله بالفعل، وتحقق ثقافة العالم النامية لنزعة الحداثة انتصارات مشهودة في الفن والفكر. ومن ناحية أخرى، يتسع الجمهور الحديث، ويتبعثر في أجزاء عديدة، تتحدث لغات خاصة غير متكافئة، فتفقد فكرة الحداثة التي يتم إدراكها بطرائق جزئية متعددة، الكثير من حيويتها، ورنينها، وعمقها، وتفقد قدرتها على تنظيم حياة البشر ومنحها معنى، ونتيجة ذلك كله، نجد أنفسنا، اليوم، وسط العصر الحديث الذي أضاع صلته بجذور حداثته.

مارشال بيرمان، **الحداثة أمس واليوم وغدا** -

ترجمة جابر عصفور مجلة إبداع القاهرة 1991

20.0 عنف التصور الكلاسيكي للحداثة

تورين

لنعترف إذن بقوة، بل بعنف التصور الكلاسيكي للحداثة. فقد كانت هذه ثورية، مثل أي نداء إلى الحرية، ومثل كل رفض للتوافق مع الأشكال التقليدية من التنظيم الاجتماعي ومن الاعتقاد الثقافي. إنها دعوة إلي خلق عالم وإنسان جديدين بالتخلي عن الماضي، وعن العصور الوسطى، وبالعثور لدى القدماء على الثقة في العقل، وبإعطاء أهمية مركزية للعمل، وللتنظيم، وللإنتاج، ولحرية التبادل، وللاشخصية القوانين. رفع القدسية عن الطبيعة، العلمنة، العقلنة، إقامة سلطة عقلانية مشروعة، وأخلاق المسؤولية: تلك هي المفاهيم التي أصبحت كلاسيكية الآن، والتي عرف بها ماكس ڤيبر M. Weber هذه الحداثة التي يتعين أن نضيف بأنها ظافرة، وبأنها تقيم سيطرة النخب المعقلنة والمحدِّثة على بقية العالم، وذلك بواسطة تنظيم التجارة والمصانع وبواسطة الاستعمار. لقد تجلى ظفر الحداثة في إلغاء المبادئ الخالدة، وإقصاء كل الماهيات والكيانات المصطنعة التي هي الأنا والثقافات، وذلك لصالح معرفة علمية للأوليات العضوية-النفسية والقواعد اللاشخصية غير المكتوبة والمتعلقة بتبادل الخيرات والكلمات والنساء. وسيعمق الفكر البنيوي هذه النزعة الوظيفية وسيدفع بعيدا بعملية إبعاد الذات. إن النزعة الحداثية المتطرفة هي نزعة مناهضة للنزعة الإنسانية، لأنها تعرف جيدا أن فكرة الإنسان مرتبطة بفكرة الروح. إن رفض كل وعي وكل مبدأ أخلاقي يخلق فراغا يتم ملؤه بفكرة المجتمع، أي بفكرة النفعية الاجتماعية. وهكذا فليس الإنسان إلا مواطنا. ويصبح الإحسان تضامنا اجتماعيا، والضمير يصبح هو احترام القوانين. ويحل فقهاء التشريع والإداريون محل الفقهاء .

A. Touraine: "**Critique de la modernité**", Fayard, 1992 (p. 46).

21.0 البورجوازية والحداثة

ماركس

إن البورجوازية قد لعبت في التاريخ دورا ثوريا حتى درجة بعيدة.

إن البورجوازية، حينما استولت علي السلطة، قد وضعت حدا للعلاقات الاقطاعية والبطريكية والعاطفية. وحطمت دون رأفة الصلات الاقطاعية المزخرفة التي تربط الإنسان «بسادته الطبيعين»، ولم تبق على صلة بين الإنسان والإنسان إلا المصلحة الشخصية العادية

والدفع نقداً وعداً. ولقد أغرقت سائر الإشراقات السماوية للحمية الدينية وحماسة الفرسان ورقة البورجوازية الصغيرة في المياه الجليدية للحساب المشبع بالأنانية. ولقد جعلت من الكرامة الشخصية «قيمة تبادل» لاأقل ولا أكثر، وأحلت مكان الحريات العديدة التي كلف تحقيقها ثمنا غاليا، هذه الحرية الوحيدة القاسية التي لا تعرف معنى الرحمة والشفقة، ألا وهي حرية التجارة، قد أبدلت الاستثمار المغطى بالأوهام الدينية والسياسية باستثمارمكشوف، شاق، مباشر، وحشي.

ولقد انتزعت البورجوازية عن سائر المهن والأعمال المعتبرة حتى ذلك الحين محترمة، المنظور إليها بشيء من الرهبة، قداستها كلها، وجعلت من الطبيب والمحامي والكاهن والشاعر ورجل العلم شغيلة مأجورين لها.

ولقد مزقت البورجوازية عن العائلة حجابها العاطفي وأحالت العلاقات العائلية إلى علاقات مالية صرفة.

ولقد بينت البورجوازية كيف أن ذلك الاضطهاد الفظ للقوة الجسمانية التي كانت الرجعية تعجب بها أيما إعجاب في القرون الوسطى قد وجد تكملته الطبيعية في الخمول الأكثر توانيا وكسلا. ولقد كانت السباقة إلى تبيان ما يستطيع النشاط الإنساني إبداعه، فحققت عجائب بمراحل بعيدة أهرام مصر، والأقنية الرومانية، والكنائس الغوطية، وقادت حملات وغزوات القت ظلا معتما على سائر هجرات الأمم والحروب الصليبية السابقة.

ولا تستطيع البورجوازية سبيلا إلى الوجود دون أن تدخل تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، ومعها العلاقات الاجتماعية بأسرها. وعلى العكس من ذلك، كانت المحافظة على أساليب الإنتاج القديمة دون أي تبديل، الشرط الأول لحياة سائر الطبقات الصناعية السالفة. فهذه الانقلابات الثورية المستمرة في أساليب الإنتاج، وهذا التزعزع غير المنقطع في النظام الاجتماعي بأسره، وهذان القلق والاضطراب الدائبان، تميز جميعا عصر البورجوازية عن العصور السالفة كلها. فإن سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة، الجامدة المتجلدة، وما تجره ورا ءها من مواكب الأوهام والأفكار القديمة المبجلة تكنس وتندثر، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب عودها ويتعظم. وكل ما هو متين ثابت يذهب هباء منثورا، وكل ما هو مقدس يدنس والبشر قد أجبروا أخيرا على مواجهة شروط وجودهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون قد تيقظت وسقط غشاء الوهم عنها.

وتجتاح البورجوازية الكرة الأرضية بأسرها، وتحثها الحاجة إلى الأسواق الجديدة دائما. لينبغي لها أن تنفذ إلى كل مكان، وان تقيم في كل مكان، وان تخلق في كل مكان مواصلاتها.

وتضفي البورجوازية، باستثمار السوق العالمية، صبغة كوسموبوليتية على إنتاج سائر البلدان واستهلاكها. لقد نزعت عن الصناعة أساسها القومي، الأمر الذي يثير يأس الرجعيين. إن الصناعات القومية القديمة قد دمرت، أو هي على وشك الدمار، وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها مسألة حيوية بالنسبة إلي سائر الأمم المتمدنة. صناعات ما عادت تستعمل مواد أولية وطنية، بل مواد أولية آتية من البلدان الأكثر بعدا، بينما منتجاتها لا تستهلك في البلد نفسه فحسب، بل في سائر أرجاء الكرة الأرضية. إن حاجات جديدة تولد مكان الحاجات القديمة

التي كانت المنتجات الوطنية تكفيها ، حاجات تتطلب لإرضائها منتجات المناطق والأقاليم الأكثر بعدا ، وتنمو تجارة بيع وشراء عمومية، ومع قيام صلات شاملة للأمم مكان الانفصال القديم للمقاطعات والأمم المكتفية بذاتها. وإن ما ينطبق على الإنتاج المادي ينطبق كذلك على الإنتاج الفكري، فأثار هذه الأمة تصبح ملكا مشتركا بين سائر الأمم، بينما الضيق الفكري والانطواء يزدادان استحالة يوما بعد يوم بالنسبة إلى كل أمة، ويتشكل من مختلف الآداب الوطنية والمحلية، أدب عالمي.

وتجر البورجوازية، بإتقان سريع لأدوات الإنتاج ووسائل المواصلات، حتى الشعوب الأكثر بربرية في تيار المدنية. إن السوق الصالحة لمنتجاتها هي المدفعية الكبرى التي تهزم سائر أسوار الصين، وتجبر البرابرة الأشد عداوة للأجانب على الاستسلام. **إنها تجبر سائر الأمم**، والموت عقاب عصيانها ، (تعليق من إنجلز) على اعتناق الأسلوب البورجوازي في الإنتاج، إنها تجبرها على إدخال المدنية المزعومة إلى دارها ، يعني أن تصير هي نفسها أمما بورجوازية. وبكلمة واحدة، فإنها تصنع لنفسها عالما على صورتها.

ولقد أخضعت البورجوازية الريف للمدينة، لقد خلقت مدنا عظيمة، وقد زادت بصورة مفرطة سكان المدن على حساب سكان الأرياف، وبذلك انتزعت قسما كبيرا من السكان من بلاهة حياة الحقول. وكما انها أخضعت الريف للمدينة والأمم المتوحشة أو نصف المتوحشة للأمم المتمدنة، فقد أخضعت بلاد الفلاحين لبلاد البورجوازيين، وأخضعت الشرق للغرب.

وتقضي البورجوازية أكثر فأكثر على تشتت وسائل الإنتاج، والملكية والسكان، لقد كتلت السكان، ومركزت وسائل الإنتاج، وجمعت الملكية في عدد قليل من الأيدي. وكان التمركز السياسي هو النتيجة المحتومة لهذه التبدلات. إن مقاطعات مستقلة، متحدة إلى بعضها على الأكثر، لها مصالحها ، وقوانينها وحكوماتها ، وتعريفاتها الجمركية المختلفة، قد اجتمعت في أمة واحدة في مصلحة وطنية طبقية واحدة، وراء حبل جمركي واحد.

ولقد خلقت البورجوازية، منذ صعودها إلى العرش الذي لم يمض عليه بعد قرن واحد، قوى منتجة أكثر عددا وأعظم جبروتا مما خلقت سائر الأجيال الماضية مجتمعة. إخضاع قوى الطبيعة، والآلات، وتطبيق الكيمياء على الصناعة والزراعة، والملاحة بالبخار، والسكك الحديدية، والبرق الكهربائي وعمران قارات كاملة، وحفر القنوات للأنهر، وشعوب كاملة تنبثق من الأرض كأنما بفعل السحر -أي عصر سابق كان يمكن أن يشتبه بأن مثل هذه القوى المنتجة ترقد في حضن العمل الاجتماعي!

ماركس: **البيان الشيوعي**. عن ترجمة دار الحقيقة.

22.0 الحداثة والأصالة في التجربة اليابانية

تريو إنومي

لقد قبلنا بالدستور الديمقراطي المستوحى من الأمركيين. وبمقدار ما تكون عندنا مجتمع الجماهير، بطلت الثقافة أن تكون وقفا على طبقة ذات امتياز، وأخذت تسري، بكل حداثاتها، في حياة الشعب اليومية. لكن ثقافة هذه الأيام ليست سوى مزيج عجيب، بل أخرق، يطيب لي أن أسميه «المزيج الخارج على الواقع». فللمرة الأولى في تاريخ البشرية، هناك بلاد ليست غربية هي اليابان، تتحول، بإرادة أو من غير إرادة، إلى ميدان عملاق للمجابهة بين حضارتين أو ثقافتين يتراءى من المستحيل مزجهما. وفي اليابان اليوم يجري إخراج مسرحيات من التراجيديا الإغريقية ومن مسرح الفرنسي جان راسين (1639–1699) والانكليزي وليم شكسبير (1564–1616)، ويؤدي الأدوار ممثلون يابانيون. وإلى هذا، يتم تقديم المسرحيات اليابانية التقليدية من نوع الـ «نو» الذي ظهر في القرن السابع الميلادي وبلغ أجه في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، أو من نوع الـ «بونراكو» (مسرح اللعب)، أو الـ «كابوكي» (الغنائيات الراقصة)، وهو فن مسرحي أبصر النور أواخر القرن السادس عشر في مدينة كيوتو.

ربما كانت ظاهرة تعايش الثقافات منتشرة في جميع المدن الكبرى في العالم اليوم. ولكن كيف نحدد الطبيعة الخاصة بالثقافة اليابانية؟ هل يمكننا من هذا «المزيج» أن نستخرج منطقا داخليا ومقنعا، يساعدنا في النهاية على إعطاء علاج لصدمتنا النفسية التي بدأت منذ التحديث؟ هل يستطيع اليابانيون، على أساس هذا المنطق الداخلي، أن يبنوا، بثقة اكتسبوها بعد جهد، ثقافتهم لا المحلية، بل العالمية؟

أعود إلى مفهوم التناسق الجمالي الياباني. فعلى رغم المزيج الذي يتراءى عجيبا غريبا للوهلة الأولى، يمكن إدراك الوجود الحي لحساسية شعبنا الجمالية في مختلف المظاهر الثقافية. وفي هذه النقطة بالذات، هناك شيء لا يمكن تحديده. لكنه بديهي كالهواء الذي نتنشقه، وبه يشعر الأجانب فور وصولهم إلى طوكيو، وإن كانوا يرونه متأثرا بالطابع الأميركي. ولكن حتى لو أصبحت العاصمة طوكيو مصهرا ثقافيا، فهي بلا شك لن تكون كمصهر مدينة نيويورك. إذا ما الذي يحدد في العمق هذا الأمر؟

أظن أنه لا من خلال خواطر فلسفية ولكن من خلال حساسية جمالية يحاول اليابانيون اليوم، كما فعلوا من قبل إزاء الثقافة الصينية، أن ينسقوا بين العناصر الآتية من الغرب.فهذا الشعب -وهو شعب «نسبوي» (relativiste) بامتياز، وهنا يكمن ضعفه أيضا- امتنع عن أن يضع في تنسيق منطقي الخصائص المختلفة للثقافات الأجنبية، وأن يتناول مسألة هذا التصادم الحضاري بواسطة العمل الذي يطيب لي أن أسميه «الترتيب الثقافي»، إلى أن يأتي الوقت الذي يحقق فيه

هذا الترتيب توازنه الجمالي. ومن هذا القبيل إن الشعب الياباني، وهو يقوم بأبحاث حول المهارة في ميدان التكنولوجيا المتطورة، يتجنب التفكير مليا في النظام الاجتماعي الذي يترا ءى له انه يعمل بانتظام ليس على الصعيد السياسي فحسب، بل على الصعيد الشعوري أيضا. وما أصبح واضحا يوما بعد يوم لديه لم يعد يفكر أن على التحديث أن يكون مساويا لمحاكاة الغرب. وبات مفكروه الواعون للأزمة المعاصرة يبحثون عن سبيل ليس يابانيا ولا غربيا، بل هو سبيل يمكن أن يقودهم نحو القيم الخلقية الكفيلة بالسيطرة على الجانب الخطر من التكنولوجيا.

حاليا لا يمكنني التكهن بما إذا كان هذا المنحى الفكري قادرا على أن يؤتي ثماره المرجوة. غير أني، في أي حال، اعترف بما ينطوي عليه من مساهمة يحملها إلينا مفهوم التناسق. وإلى ذلك الحين، يبقى اليابانيون، مثلهم مثل جامعي الخرق، يتابعون بمهارة مدهشة جمع ثقافات ما وراء البحار ويتولون الفرز من أجل إنجاز ترتيبهم الثقافي. وإذا بقي لنا قليل من الوقت في هذا العالم المهدد جدا بالقوى الهدامة، ففي إمكان قومنا -اللهم إذا هم لم يخسروا غناهم الداخلي- أن يضيفوا، يوما ما، بعدا حقيقيا إلى الثقافة المعاصرة. وأتمنى ألا يتحول اليابانوين إلى جامعي خرق «برناسين» (نسبة إلى جبل البرناس في بلاد الإغريق، والاستعارة تشير إلى الناظمين)، بل أن يكونوا هم الشعراء الأصليين حقا.

TERUO INONE: اليابان بين التراث والحداثة

الأزمنة - العدد 2 يناير/فبراير 1987.

2. الأسس الفلسفية للحداثة

1.1 الابيستيميه الحديث

فوكو

إن كل الابستيمي الحديث -أي ذلك الابستمي الذي تشكل حوالي نهاية القرن الثامن عشر والذي لا يزال يمثل حتى الآن الأرضية التحتية التي يرتكز عليها فكرنا، ذلك الابستمي الذي شكل طراز كينونة الإنسان الفريد وإمكانية معرفته تجريبيا- إن هذا الإبستمي كان ظهوره مرتبطاً بانزلاق اللغة في جبهة الموضوعية وفي ظهورها التعددي من جديد. إذا كانت هذه اللغة ذاتها تنبثق الآن بالحاح متزايد ضمن وحدة يفرض التفكير فيها نفسه علينا لكن دون أن نستطيع فعله حتى الآن، ليس ذلك علامة على أن كل هذا التشكيل المعرفي سوف ينهار، وعلامة على أن الإنسان سوف يهلك كلما لاح بريق كينونة اللغة ساطعاً في الأفق؟

وبما أن الإنسان كان قد تشكل، وظهر عندما دخلت اللغة مرحلة التبعثر والانشقاق، ألن يتبعثر هو بالمقابل عندما تلم اللغة نفسها وتتجمع؟ وإذا كان هذا صحيحاً ألن يكون من الخطأ -خطأ كبير وعميق لأنه يخفي عنا ما ينبغي التفكير فيه الآن وفوراً- أن نفسر التجربة الحالية بمثابة تطبيق أشكال اللغة على ما هو بشري؟

ألا ينبغي علينا بالأحرى أن نعمل التفكير في الإنسان، أو لكي نكون أكثر دقة، ألا ينبغي علينا أن نقترب من التفكير باختفاء الإنسان هنا واختفاء كل الأرضية التي ترتكز عليها كل علوم الإنسان وربط ذلك بقلقنا اللغوي الجديد؟ ألا ينبغي علينا أن نعترف بأنه طالما أن اللغة قد رجعت من جديد فإن الإنسان سوف يعود إلى حضن الغياب الهادئ الذي حبسته فيه الوحدة القسرية للخطاب الكلاسيكي؟ لقد كان الإنسان شكلاً يقع بين طرازين من كينونة اللغة، أو بالأحرى أنه لم يتشكل إلا وقت راحت فيه اللغة وتمزقت بعد أن كانت قد سكنت زمناً ما داخل نظرية التمثيل والتصور وانحلت بها ثم تحررت منها. لقد شكل الإنسان هيئته الخاصة ضمن تلافيف لغة مجزأة ومبعثرة أشلاءً. بالطبع، ليس كلامنا هذا يقيناً، وإنما هو يمثل بالأحرى

أسئلة لا يمكن الإجابة عنها الآن. ينبغي تركها معلقة في المكان الذي تطرح نفسها فيه، مع علمنا بأن مجرد إمكانية طرحها تفتح أبواب فكر جديد.

هناك شيء مؤكد على أي حال: هو أن الإنسان ليس المشكلة الأقدم ولا الأكثر إلحاحاً التي كانت قد طرحت نفسها على المعرفة البشرية. إذا ما اتخذنا قطاعاً زمنياً قصيراً نسبياً ومساحة جغرافية محددة (نقصد بذلك الفكر الأوربي بدءاً من القرن السادس عشر) فإنه باستطاعتنا أن نتقين من أن الإنسان فيها ما هو إلا اختراع حديث العهد. لم تكن، لا حوله ولا حول أسراره، قد تسكعت المعرفة بغموض زمناً طويلا. في الواقع أنه من بين كل الطفرات المعرفية التي أثرت على معرفة الأشياء وعلى نظامها وعلى معرفة الهوية والاختلاف والصفات والتعادلات والكلمات، باختصار في وسط كل حلقات هذا التاريخ العميق للواحد نفسه du Même، فإن طفرة واحدة فقط كانت قد ابتدأت منذ قرن ونصف القرن وربما هي الآن في طور انتهائها، قد أتاحت ظهور هيئة الإنسان. ولم يكن ذلك تحريرا لقلق عتيق ولا مروراً على الوعي الساطع لهم ألفي، ولا وصولاً إلى موضوعية ما كان قد بقي زمناً طويلا نهباً للعقائد والفلسفات، وإنما كان أثراً ونتيجة لتغيير حل بالترتيبات والتحصينات الأساسية للمعرفة. ليس الإنسان إلا اختراعا تبين لنا أركيولوجيا فكرنا بسهولة تاريخ ولادته، وربما تاريخ نهايته القريبة.

إذا ما راحت هذه الترتيبات والتحصينات (المعرفية) تختفي كما كانت قد ظهرت، إذا ما راحت تنهار بفعل حدث نستطيع في أكثر الأحوال تحسس إمكانية حصوله، ولكن لا نعرف حتى الآن لا شكله ولا وعده، كما حصل ذلك سابقا في ما يخص أرضية الفكر الكلاسيكي، إذا ما حصل كل ذلك فإنه بإمكاننا أن نراهن جيدا على أن الإنسان سوف يتلاشى كما يتلاشى على شاطئ البحر وجه من الرمل».

ترجمة: هاشم صالح

اقتباسا عن **الكلمات والاشياء**

2.1 جوابٌ عن السؤال: ما هي الأنوار؟

كنط

ماهي الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعماله دون إشراف الغير. تجرأ على استعمال عقلك أنت: ذلك هو شعار الأنوار.

إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء مثل هذا العدد الكبير من الناس مرتاحين إلى قصورهم مدى الحياة، بعد أن حررتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من التوجيه

الخارجي. كما يفسران كم من السهل على البعض أن ينصبوا أنفسهم أوصياء على هؤلاء. إنه من السهل جدا أن يكون المرء قاصراً! فلو كان لي كتاب يقوم مني مقام العقل، ومرشد يقوم مني مقام الضمير، وطبيب يقرر لي نظام غذائي، إلخ...، فلن أكون بحاجة إلى تجشم أي عناء بنفسي. لست بحاجة إلى أن أفكر طالما أن بوسعي أن أدفع، إذ أن آخرين سيتكفلون بهذا العمل المضني. فأن تعتبر غالبية الناس (بمن فيهم الجنس الضعيف برمته) تلك الخطوة نحو رشدها بمنتهى الخطورة، إضافة إلى كونها أمرا مضنيا، ذاك هو ما يعمل الأوصياء على تكرسه بكل جهدهم، إذ أنهم أخذوا على عاتقهم، إمعاناً في لطفهم، ممارسة إشراف تام على البشرية. وبعدما دفعوا بقطيعهم إلى هذا المبلغ من الحمق، واحتاطوا بعناية كي لا جرؤ هذه المخلوقات الوديعة على أن تخطو واحدة للخروج من الحظيرة التي حبسوها فيها، فإنهم يطلعونها على الخطر الذي يتهددها فيما لو عامرت بالخروج وحيدة. والحال إن هذا الخطر ليس بالحقيقة كبيراً إلى هذا الخد، لأنها ستتعلم في النهاية المشي بعد بضع عثرات، غير أن حادثاً من هذا النوع يجعل المرء جباناً، والهلع الذي ينجم عنه يثني عادة عن تكرار المحاولة.

من الصعب إذن على كل فرد أن يخرج بمفرده من القصور الذي كاد أن يصبح له طبعاً. فهو قابع فيه بارتياح، وهو عاجز الآن فعلاً عن استعمال عقله هو، لأنهم لم يدعوه أبداً يحاول ذلك. فالمؤسسات والصيغ الجاهزة، أدوات استعمال العقل الميكانيكية هذه، وبالأحرى أدوات سوء استعمال المواهب الطبيعية، تلك هي القيود التي كبلوا بها قصوراً مازال مستمراً. حتى أن من يتخلص منها لن يستطيع القيام إلاّ بقفزة غير مأمونة فوق أضيق الحفر، لأنه لم يعتد على تحريك سياقه بحرية. وهكذا فإن الذين توصلوا، بالجهد الخاص لذهنهم، إلى التحرر من القصور والمشي بخطى ثابتة، هم قلة.

لكن، أن يستنير الجمهور من تلقاء نفسه، أمر يدخل في باب الممكن،. بل بالأحرى في باب الحتمي فيما لو تركت له الحرية في ذلك. لأنه سيوجد دائماً بين أوصياء الجمهور المشهود لهم بعض الناس الذين يفكرون بأنفسهم، والذين، بعد أن تحرروا من نير القصور، سينشرون روح التقدير العقلي للقيمة الخاصة بكل إنسان ولتطلعه إلى التفكير بنفسه. ونشير بخاصة إلى أن الجمهور الذي سبق لهم أو وضعوه تحت ذلك النير، سيجبرهم هو نفسه فيما بعد على الرضوخ له، ما أن يحرضه على العصيان بعض أوصيائه العاجرين هم أنفسهم عن فهم أي أنوار: ذلك أنه من بالغ الضرر تلقين تحكيمات لأن الجمهور سيثأر لنفسه في النهاية من أولئك الذين ألفوها أو ممن سبقرهم. فالجمهور لا يمكن أن يصل إلى الأنوار إلا ببطء. ويمكن لثورة أن تؤدي إلي سقوط الاستبداد الشخصي والاضطهاد المغرض أو الطماع، لكنها لن تؤدي البتة إلى إصلاح حقيقي لطريقة التفكير، وعلى العكس تماماً فإن تحكيمات جديدج ستظهر وستكون، شأنها شأن التحكيمات القيمة، بمثابة تقييد للجمهور العريض المحروم من التفكير.

والحال لاشيء يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية، وبالحق الحرية مسألة من بين كل ما يمكن أن يحمل هذا الإسم، أعني حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات. لكنني أسمع الآن الصراخ من جميع الجهات: «لا تفكر»! فالضابط يقول: لا تفكر بل نفّذ! ورجل المال يقول: «لا تفكر بل ادفع!» والكاهن يقول: «لا تفكر بل آمن!» (ولا يوجد في العالم سوى سيد

واحد يقول «فكر قدر ما تشاء وحول كل ما تشاء، إنما أطِعْ!») في كل مكان حد للحرية. لكن أي الحدود هو مضاد للأنوار؟ وأيها غير مضاد، بل على العكس مفيد؟ وأجيب: إن الاستعمال العام لعقلنا يجب أن يكون دائماً حراً، وهو وحده يمكنه أن يوصل الأنوار إلى الناس: بينما استعماله الخاص يمكن أن يحد بقسوة بالغة دون أن يمنع ذلك بشكل ملموس تقدم الأنوار. وأفهم بالاستعمال العام لعقلنا ذلك الاستعمال الذي يحق للمرء أن يقوم به في مركز مدني أو وظيفة معينة أسندت إليه. والحال ثمة آلية ضرورية لعدة أعمال تؤمن الصالح العام تفرض على بعض أفراد الجماعة أن يتصرفوا فقط تصرفاً منفعلاً بمقتضى توجيع الحكم، بناء على إجماع مصطنع، نحو غايات عامة أو على الأقل بما يؤدي إلى منعهم من إفساد تلك الغايات. هنا ليس من المسموح إذن بالتفكير، والمطلوب الطاعة. لكن أن تكون قطعة من الآلة في الوقت نفسه عضواً في الجماعة، بل في المجتمع المدني العام، بوصفه عالما يتوجه إلى الجمهور لكتاباته معتمداً على عقله الخاص: فإن يمكنه أن يفكر في جميع الأحوال دون أن تتأذى من جرا ذلك الاعمال المولج بها جزئيا بوصفه عضواً مفعلاً. وسيكون من الخطر الشديد أن يحاول ضابط وجّه إليه رئيسه أمراً، التفكير أثناء الخدمة حول لزوم هذا الأمر أو فائدته، إن عليه أن يطيع. لكن حتى نكون عادلين [يجب القول] أنه لا يمكن منعه، من حيث هو عالم، من إبداء الملاحظات حول أخطاء الخدمج الحربية وطرحها على جمهوره كي يحكم عليها. والمواطن لا يمكنه أن يمتنع عن دفع الضرائب التي فرضت عليه، بل إن نقداً غير لائق لهذه الأعباء، إن كان عليه أن يتحملها، يمكن أن يدان بوصفه فضيحة (يمكن أن تسب حالات من العصيان المعمم). وخارج هذا التحفظ، الجماعات التي توحدت بموجب مفاهيمها الخاصة من أجل أن تعدل في المؤسسة الدينية، لكنه مشروع لا يرغم أولئك الذين يريدون أن يبقوا أوفياء للمؤسسة القديمة. غير أن الاتحاد حول دستور دائم لا يمكن أن يوضع موضع الشكمن قبل أي شخص ولمدة حياة إنسان على الأقل، ويصيب من جراء ذلك بالعقم تقدم البشرية لفترة من الزمن، حتى أنه يجعله مضرا للخلف، ذاك ما هو ممنوع منعاً مطلقاً.

يمكن لإنسان، فيما يخصه، أن يؤجل تحصيل معرفة عليه أن يمتلكها. أما أن يمتنع عن تحصيلها، فإن ذلك يسمى خرقاً لحقوق الإنسانية المقدسة ودوساً لها، سواء بالنسبة إلى شخصه، أو بالنسبة إلى الخلف أيضاً. والحال، إن ما لا يحق للشعب أن يقرره بالنسبة إلى مصيره، لا يحق بالأحرى لملك أن يفعله للشعب، لأن سلطته التشريعية تصدر بالضبط عن كونه يجمع إرادة الشعب العامة في إرادته الخاصة. فالمهم أن يسهر فقط على أن يكون كل تحسين واقعي أو مفترض منسجماً مع النظام المدني، أما فيما عدا ذلك فيمكنه أن يترك لرعاياه أن يفعلوا من أنفسهم ما يجدونه ضروريا لتحقيق خلاص نفوسهم، لأن ذلك ليس من شأنه، بل إن شأنه هو السهر على أن لا يمنع بعضهم بالقوة الآخرين من العمل لتحقيق هذا الخلاص والتعجيل به بكل ما أوتوا من قوة. وإنه يضر كذلك جلالته نفسها إذا تورّط في تلك المسألة بإعطائه تكريساً رسمياً لكتابات يجهد فيها رعاياه لإيضاح وجهات نظرهم، سواء فعل ذلك برعايته الشخصية السامية، مما يعرض به نفسه للقدح «قيصر ليس فوق النحويين»، وسواء حط من شأن سمو قدرته إلى درك الاستبداد الإكليركي وبعض الطغاة في دولته ضد سائر رعاياه.

فإذا سئلنا الآن إذن: "هل نعيش حاليا في عصر مستنير؟
فإليكم الجواب: كلا، بل في عصر يسير نحو الأنوار".

ترجمة: حسين حرب
مجلة الفكر العربي بيروت

3.1 كنط والوعي بالحداثة

هابرماس

يعبر كنط عن العالم الحديث في صرح فكري، الأمر الذي يعني فقط أن السمات الأساسية للعصر تنعكس، كما لو في مرآة، في الفلسفة الكانتية دون أن يفهم كانط الحداثة كما هي. ولا يستطيع هيگل أن يؤول فلسفة كانط على أنها التفسير -الذاتي l'auto-exegèse الحاسم للحداثة إلا وجهة نظر استرجاعية تستعيد الماضي. كان هيگل يعتقد أنه يمكنه أن يدرك ما يبقى -رغم كل شيء- غير مفهوم في هذا العمل الفلسفي الذي يشكل التعبير الأكثر تعقلا عن عصره؛ ذلك أن كانط لا يحس قط بالتمايزات التي شرخت العقل، وبالتمفصلات الشكلية الواقعة في الثقافة، وبصفة عامة بتقسيم الدوائر التي أشرنا إليها الآن، كانفصامات. لذلك يجعل كانط الحاجة التي ستظهر على إثر الانقسامات التي فرضها مبدأ الذاتية. وقد فرضت هاته الحاجة ذاتها على الفلسفة منذ اللحظة التي فهمت فيها الحداثة نفسها كعصر تاريخي، ومنذ أن وعت المشكل التاريخي: مشكل هجران عصور مثالية، وضرورة أن تمنح كل ما يتعلق بالمعايير من ذاتها أساساً. لأن مسألة معرفة ما إذا كان مبدأ الذاتية، وبنية وعي النفس نفسها المحايثة له مصدرين كافيين لإشباع الحاجة إلى التوجهات المعيارية؛ وإذا ما كانا كافيين، بعبارة أخرى، ليس فقط لـ «تأسيس» العلم والأخلاق والفن، بصفة عامة، وإنما لإضفاء طابع الاستقرارية على تشكيلة تاريخية تحررت من كل إلزام تاريخي أساسا [يقول إن مسألة معرفة كل هذا] تُطرح آنئذ. ومنذئذ، أيضا طرحت المسألة التالية: أيمكن أن نستنبط من الذاتية والوعي بالذات معايير مقترضة من العالم الحديث، وكفؤة، في الوقت ذاته، وقادرة على السماح بالتوجه في هذا العالم، ومعنى هذا أيضا: أن تستطيع انتقاد حداثة متعاركة مع نفسها. كيف يمكن، انطلاقا من عقلية الحداثة، رسم صورة داخلية مثالية لا تكتفي بتقليد الأشكال التاريخية المتعددة التي تجلت بها الحداثة، ولا تكتفي أيضا بأن تفرض نفسها على هاته الأشكال من زاوية نظر خارجية؟

هابرماس: "الخطاب الفلسفي للحداثة" المقدمة من ترجمة: محمد البكري
مجلة فضاءات العدد الاول 1995

4.1 الحداثة والحاضر

فوكو

ويمكن القول على نحو مبسط، ان مسألة الحداثة قد طرحت داخل الثقافة الكلاسيكية حسب محور ذي قطبين: قطب الأزمنة القديمة، وقطب الحداثة، ولقد صيغت هذه المسألة اما على شكل سلطة يتحتم قبولها أو رفضها (باية سلطة نقبل؟ أي نموذج نتبع؟.. إلخ) واما على شكل "تقديم" مقارن (وهذه الصيغة مترابطة مع الصيغة الأولى) كالآتي: هل القدامى ارفع مقاما من المحدثين< هل نحن في مرحلة انحطاط؟ الخ.. نلاحظ بروز طريقة جديدة لطرح مسألة الحداثة. لا في علاقة امتدادية مع القدامى، ولكن فيما يمكن أن نسميه بعلاقة مع حاضرها الخاص، على الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار خاصية انتمائه الفعلي للحاضر، لكي يجد داخله مرتعه الخاص من جهة، ولكي يحدد معنى هذا الموقع من جهة أخرى. وأخيرا لكي يضبط خصوصية نمط الفعل الذي يمكن أن يمارسه داخل هذا الحاضر الفعلي.

ما هو حاضري؟ وما المعنى الذي يكتسيه هذا الحاضر؟ وماذا أفعل حين أتحدث عنه؟ حسب رأيي، هنا يكمن التساؤل الجديد حول الحداثة، وذلك ميدان يحسن استقصاءه عن كثب. وقد تتوجب محاولة القيام بجينيالوجيا الحداثة كسؤال، أكثر مما يجب التحديد الجينالوجي لمفهوم الحداثة. ومهما يكن من أمر، ورغم أني أجعل من النص الكانطي موضوع انبثاق لهذه المسألة، فمن المؤكد أن هذا النص يندرج ضمن سياق تاريخي رحب يستوجب استقصاءه والإحاطة به. ومن دون شك، قد يكون بين المحاور المهمة لدراسة القرن الثامن عشر عموما، ومرحلة الأنوار على وجه الخصوص أن نتساءل حول الأمر التالي: لقد لقبت الأنوار نفسها بالأنوار، فهي لاريب، سياق ثقافي جد متميز، حقق وعيه بذاته حين أعطى لنفسه اسما، متخذا موقفا من ماضيه ومن مستقبله، ومجددا للإجراءات التي يتوجب عليه انجازها ضمن حاضره الخاص.

أليست الأنوار أول عصر يعطي لنفسه لقبا، وبدل أن تحدد نفسها، تبعا لعادة مهترئة، كمرحلة انحطاط أو ازدهار، كمرحلة جلال حدث معين يتعلق بتاريخ عام للفكر، للعقل، وللمعرفة حيث يتحتم عليها القيام بدورها داخله.

الأنوار إذن حقبة، لكنها حقبة تصوغ بنفسها عملتها الخاصة، وقاعدتها التي تملي عليها ما يجب فعله إزاء التاريخ العام للفكر، إزاء حاضرها، إزاء أشكال المعرفة، والأرشيف المعرفي، والجهالة والوهم، تلك الأشكال التي تتعرف فيها على وضعها التاريخي الخاص بها.

وبصدد مسألة الأنوار، يبدو لي اننا نعاين أولى تجليات طريقة خاصة للتفلسف، يرجع تاريخها الطويل إلى ماقبل قرنين، ذلك أن التساؤل عن الحاضر هو إحدى الوظائف الكبرى

بالنسبة للفلسفة المسماة بالحداثة (تلك التي يمكن أن نحدد بدايتها خلال النهاية القصوى للقرن الثامن عشر).

م. فوكو: كنط والسؤال عن الحداثة -
ترجمة: مصطفى العريصة - أنوال الثقافي 84/8/25

5.1 مفهوم الحداثة عند هيغل

هابرماس

يستعمل أولا، مفهوم الحداثة في أسيقة تاريخية لتعيين عصر بذاته: هو الـ «أزمنة الجديدة» أو الـ «أزمنة الحديثة». وهذا يطابق المصطلحات المستعملة في انكلترا وفرنسا: ففي حوالي 1800 كان مصطلحا modern times أو temps modernes يعنيان القرون الثلاثة السابقة. إن اكتشاف «العالم الجديد»؛ «والنهضة»، «والاصلاح الديني» تشكل العتبة التاريخية بين القرون الوسطى والعصور الحديثة. يستعمل هيكل في دروسه عن فلسفة التاريخ هاته المصطلحات ذاتها ليعرِّف العالم المسيحي الجرماني المتولد، هو ذاته عن الزمن القديم الإغريقي الروماني. إن التمفصل الشائع الاستعمال حتى الآن (مثلا في تسمية كراسي التاريخ في الجامعة) بين أزمنة حديثة، وقرون وسطى، وزمن قديم (أو تقسيم التاريخ إلى حديث وقروسطي وقديم) لا يمكن أن يتشكل إلا بدءا من اللحظة التي فقدت فيها مصطلحات «أزمنة جديدة» («عالم جديد» أو «عالم حديث») دلالاتها التحقيبية الصرفة لتعين عصر جذري «الجدّة» بالنسبة للزمن السابق عنه. كانت الـ «أزمنة الجديدة» تعني في الغرب المسيحي الزّمن المقبل، والعصر الذي لم يَحُلّ بعد، ولكنه آت لاريب فيه، ولن يبدأ إلا بعد يوم الحساب -وذلك حتى في الفلسفة الشلنجية عن «عصور العالم»؛ ويعبر المفهوم الدنيوي للأزمنة الحديثة عن اليقين بأن المستقبل قد بدأ منذ مدة: ويعيِّن العصرَ الذي يحيا بدلالة المستقبل، والمنفتح على الجديد الآتي. وفي الوقت ذاته، انزاحت الوقفة المعلنة عن التجدّد في الماضي -أي الي بداية الأزمنة الحديثة بالضبط. والواقع أن العتبة التاريخية الحاصلة حوالي 1500 لم يتم إدراكها، بكيفية استرجاعية لماضي، كتجديد إلا خلال القرن 18. يطرح ر.كوزليك R. Koselleck السؤال التالي الذي هو بمثابة رائز: في أي لحظة أعيد تعميد الـ «novum aevum» الزمن الذي نعايشه باسم «nova aetas» «أزمنة جديدة».

يبين كوزيلك كيف أن الوعي التاريخي المعبّر عنه في مفهوم «الأزمنة الحديثة» أو «الأزمنة الجديدة» كان المكوّن الأول لنظرة ملتفتة نحو فلسفة التاريخ، وبكيفية انعكاسية في جعل الموضع الذي نتموقع فيه انطلاقا من أفق التاريخ في مجمله حاضرا. إن المفرد الجمعي

الذي يمثله مصطلح «تاريخ» -والمسلّم به مسبقا من طرف هيگل- هو الآخر إبداع ينتمي إلى القرن 18: «تضفي الـ «أزمنة الحديثة» على الماضي كله مظهر التاريخ الكوني [...] إن فحص وتشخيص الأزمنة الجديدة وتحليل الأزمنة الماضية يتجاوبان». وتطابق هذا التجربةُ في تدرج الأحداث التاريخية وتسارعها كما يطابقه اكتشاف التواقت التأريخي (الكرنولوجي) لتطورات المتنازحة والمتفاوتة تاريخيا فيما بين بعضها البعض. ويعود مفهوم التاريخ كسيرورة متماسكة ومنتجة للمشاكل إلى هاته اللحظة؛ وبدءا منها أيضا أصبح الزمن معيشا -في خضم المشاكل المثارة- كـ «نفيسه نادرة»، وبعبارة أخرى أصبح يُعاش كزمن يستحثنا بإلحاح ويضيق علينا الخناق. إن «روح الزمن» Zeitgeist) -وهي إحدى العبارات الجديدة التي ألهمت هيگل- يميز الحاضر كلحظة عابرة تنمحق في وعي التسارع؛ وفي انتظار مستقبل مغاير: كتب هيگل في مقدمة **ظاهراتيات الروح** «ليس مستصعبا أن نرى أن زمننا زمن ميلاد وانتقال إلى مرحلة جديدة. لقد انفصم الروح عما كان، حتى اليوم، هو العالم: عالم وجوده وتمثله؛ إنه على أهبة ابتلاع كل هذا في الماضي، كما أنه يعمل على صنع مفهومه [...] إن فراغ البال والملل اللذين يجتاحان كل ما لا يزال باقيا حتى الآن، والتكهن الغامضَ بمجهولٍ ما كلها بشائر بشيء آخر يتهيأ. هذا التفتت [...] توقف مع بزوغ الشمس التي تخطط بلمعة واحدة؛ دفعة واحدة، معمار العالم الجديد.

في النطاق الذي يتميز فيه هذا العالم الجديد، العالم الحديث عن العالم القديم بانفتاحه على المستقبل تحصل بداية عصر تاريخي، وتدوم كل لحظة من لحظات الحاضر الذي يُولّدُ الجديد. لهذا يحتوي الوعي التاريخي للحداثة على فصل بين الأزمنة الجديدة والـ «زمن الحالي» (neueste Zeit): يحتل العهد المعاصر، بوصفه تاريخا للزمن الحاضر، مكانة مفضلة في أفق الأزمنة الجديدة. إن «زمننا» بالنسبة لهيگل أيضا، هو الـ «زمن الراهن»، وحسبما يذهب إليه فإن الفترة المعاصرة له تبدأ مع الأنوار والثورة الفرنسية، أي بما سبق أن أحس به في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19، أولئك الذين برهنوا على أنهم كانوا ذوي حدس وبصيرة، كقطيعة. ويكتب هيگل الشيخ ثانية إن هذا «الشروق الرائع للشمس» يقربنا من «المرحلة الأخيرة من التاريخ، والعالم الذي هو عالمنا، ومن أيامنا». إن حاضرا يفهم نفسه كراهنية وكتحقق للزمن الحاضر بدءا من أفق الأزمنة الجديدة مُجْبَر على إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي في شكل **تجدد مستمر**.

يشتق القرن 18 أو يعدل -في الوقت ذاته الذي يصوغ فيه عبارات «الأزمنة الحديثة» أو «الأزمنة الجديدة»- مفاهيم بالمعاني التي لا تزال تكتسيها حتى اليوم؛ وذلك كمفاهيم: ثورة، تقدم، تحرر، تطور، أزمة، روح الزمن الخ.. وموضوع تأكيداتها هو الحركية. وقد أصبحت مصطلحات، كهاته، مصطلحات محورية في الفلسفة الهيگلية: غير أننا، إذا أردنا موقعتها في تاريخ المفاهيم فإننا سنمس صميم المشكل الذي يثيره الوعي التاريخي الحديث -كما يتجلى جيدا من خلال الفكرة التناقضية فكرة «أزمنة حديثة»، وباعتبارها خصوصية الثقافة الغربية: لاتستطيع الحداثة ولا تريد أن تقترض من عصر آخر المعايير التي تتوجه على أساسها: **إنها مجبرة على أن تَمتَحَ معياريتها من ذاتها**. ولأنها غير ذات ملاذ آخر فلا

يمكنها الاعتماد إلا على ذاتها. وهذا ما يفسر حساسيتها وسرعة غضبها حينما يتعلق الأمر بالفكرة التي تكونها عن نفسها، ويفسر ثانية حيوية محاولاتها من أجل «الاستقرار» وأن «تستقر» فوق نفسها -وهي محاولات مستمرة، بدون هوادة، حتى أيامنا هاته. منذ بضع سنوات فقط وجد هانس بلومنبرك نفسه مجبرا على أن يدافع -بدعم تاريخي كبير- عن الشرعية، أو بعبارة أخرى، عن **استقلالية الأزمنة الحديثة** عن الأبنية التي تولي الأهمية كلّها للدَّيْن الثقافي الذي تدين به الحداثة لوارثي المسيحية والعصور القديمة: «إذا كانت مجابهة عصر ما لمشكل الشرعية التاريخية أمرا غير مسلّم به فإن من غير المسلم به، أيضا، أن يفهم عصر ما نفسه على أنه كذلك. هذا المشكل مطروح بالقوة بالنسبة للأزمنة الحديثة في طموحاتها لإنجاز قطيعة جذرية مع التقليد -وأن تكون قادرة على إنجازها مباشرة- وكذلك في التباين الحاصل بين هذا الطموح والواقع التاريخي الذي لا يقدر، أبدا، على إعادة الكرة والاستئناف من جديد بكيفية جذرية. يستشهد بلومنبرگ -على سبيل البرهنة- بهيكل الشاب: «إذا ما غضضنا الطرف عن بضع محاولات سابقة فلعصرنا -قبل أي غيره- تعود مهمة المطالبة باستعادة الكنوز التي نُسبتْ -بيالع الكرم- إلى السماء على أنها ملكية، ولو نظريا على الأقل، للإنسان. لكن ما العصر القوي حتى الدرجة الكافية لأن يحق هذا الحق، ولأن يشرع في حيازة هاته الأملاك؟ ».

هابرماس: الخطاب الفلسفي للحداثة م. سابق

6.1 هيغل والوعي الفلسفي بالحداثة

هابرماس

لقد كان أول من شاد مشكلا فلسفيا من انفصال الحداثة عن الالهامات المعيارية للماضي، والغريبة عنها. الأكيد أن فلسفة الأزمنة الحديثة، منذ النزعة المدرسية المتأخرة حتى كانط، تعبر مسبقا في إطار نقد للعادة يُدمج تجارب **الإصلاح والنهضة**، وهو يرد على بدايات العلم الحديث -عن الفكرة التي تكونها الحداثة عن نفسها. لكن لم تطرح الحداثة على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على **ضماناتها الخاصة** إلا في آخر القرن 18. يتخذ هذا المشكل شكلا أحدّ إلى حد أن هيگل يدركه بوصفه مشكلا فلسفيا، بل ويجعل منه **المشكل الجوهري** في الفلسفة.[1] إن كون الحداثة تصبح، في ظل انعدام النماذج، مجبرة على الحصول على توازنها بدءا من **الانشقاقات التي أحدثتها** هي ذاتها، يولّد قلقا يفهمه هيگل على أنه «مصدر الحاجة إلى الفلسفة. ونرى، في نطاق استيقاظ الحادثة على الوعي بالذات، انبثاق حاجة إلى العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها بالأساس. وهذا ما يؤوله هيگل على أنه حاجة إلى الفلسفة. فالفلسفة، حسبما يرى، تجد نفسها منذئذ متحملة لمسؤولية ترجمة الزمن الذي هو زمنها، وبعبارة أخرى «الأزمنة الحديثة»، إلى أفكار؛ بل إن هيگل مقتنع باستحالة التوصل -خارج مفهوم الحداثة- إلى المفهوم الذي تدرك به الفلسفة ذاتها.

يكتشف هيگل، أولا وقبل كل شيء، مبدأ الأزمنة الحديثة والذاتية. يفسر انطلاقا من هذا المبدأ، وفي الوقت ذاته، تفوق العالم الحديث والهشاشة التي تعرضه للأزمات. حقا إن هذا العالم معيش على أنه، في الوقت ذاته، عالم التقدم، وعالم الروح المستلَبة أمام ذاتها. لذلك فالمحاولة الأولى الهادفة إلى مَفْهَمة الحداثة هي أيضا وعن أصالة نقد للحداثة.

تتميز الأزمنة الحديثة عامة -حسب هيگل- ببنية علاقة مع الذات سماها بالذاتية: مبدأ العالم الحديث هو، بشكل عام، حرية الذاتية. تتطور كل المظاهر الجوهرية المعطاة في الكلية الروحية، وفق هذا المبدأ، للحصول على حقوقها الخاصة. وعندما يميز هيگل سمات وملامح الأزمنة الجديدة (أو العالم الحديث) فإنه يفسر «الذاتية» بالـ «حرية» و«التفكير»: «تكمن عظمة عصرنا، في الاعتراف بالحرية وملكية العقل، وكونه في ذاته قرب ذاته يحتوى مصطلح الذاتية، في هذا السياق على أربع إيحاءات: 1) **الفردانية**: وهي أن الفرادة الشخصية حتى أقصى حد هي التي لها الحق في إعلاء شأن طموحاتها، ب) **الحق في النقد**: يستلزم مبدأ العالم الحديث أن ما يقبله كل فرد يجب أن يبدو له كشيء مُبَرّر. ج) **استقلالية الفعل**: يختص الأزمنة الحديدة بإرادة التكفل بما نفعله، د) وأخيرا **الفلسفة المثالية** ذاتها، في نظر هيگل، هي نتاج الأزمنة الحديثة، مادامت الفلسفة تدرك الفكرة الواعية بذاتها.

إن **الأحداث التاريخية المحورية** التي فرضت مبدأ الذاتية هي **الإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية**. لقد صارت العقيدة الدينية لدى لوثر تأملية إذ تحول العالم الأسمي، في ظل عزلة الذات إلى واقع صنعناه نحن أنفسنا. تؤكد البروتستانية على سيادة الذات المطورة لقدرتها على التمييز والمعلية لشأنها، وذلك ضدا على الإيمان بسلطة الوعظ والتقاليد فلم يعد خبز القربان سوى عجيين، ورفات القديسين سوى عظام. وفي فترة ثانية فرض إعلان حقوق الإنسان ودستور نابليون مبدأ حرية الاختيار ضد الحق التاريخي كأساس ضروري للدولة: «لقد اعتُبر الحق والأخلاقية قائمين على الأرضية الحاضرة لإرادة الإنسان، في حين أنه لم يُكْتب في الماضي إلا كأمر إلهي مفروض من الخارج في العهدين القديم [التوراة] والجديد [الإنجيل]، أو أنه لم يوجد إلا في صورة حق خاص في رقائق قديمة كامتيازات أو في المعاهدات».

إن مبدأ الذاتية،إضافة إلي ذلك، حاسم في تحديد أشكال الثقافة الحديثة. والحال هكذا، أولا، بالنسبة للعلم المُوَضْعِن الذي يكشف سحر الطبيعة، ويحرر في الوقت نفسه، الذات العارفة: «وهكذا تمت المجادلةَ في كل المعجزات: لأن الطبيعة، الآن، نظام من القوانين المعروفة والمعترف بها؛ الإنسان فيها داخل بيته، والمهم هو هذا الموضع الذي يكون الإنسان فيه ببيته؛ ومعرفة الطبيعة تجعله حرا». إن المفاهيم الأخلاقية للأزمنة الحديثة منحوتة على مقاييس اعتراف بالحرية الذاتية للأفراد. وتتأسس، من جهة، على حق الفرد في تمييز صلاحية الأنشطة المنتظرة منه، ومن جهة ثانية، على وجوب عدم سعي كل فرد إلى غايات رفاهيته الخاصة إلا بما يتلاءم وسعادةَ الآخرين كلهم. تكتسي الإرادة الذاتية استقلالية مطابقة لقوانين عامة، لكن «لا يمكن للحرية، أو الإرادة الموجودة في ذاتها أن تكون وواقعة، فعلا، إلا ضمن الإرادة بوصفها ذاتية». يكشف الفن الحديث عن جوهره في الرومنسية؛ إن شكل ومحتوى الفن الرومنسي تحددهما الباطنية المطلقة. تعكس السخرية الإلهية التي مفهمها فريدريك شليگل،

تجربة الذات التي يمارسها «أنا» منزاح المركز «كل العلاقات بالنسبة إليه منفصمة، ولا يريد أن يعيش إلا في السعادة التي يوفرها له استمتاعه بذاته». يصير التحقيق التعبيري عن الذات مبدأ لفن يقدم نفسه كشكل من أشكال الحياة: «لكنني أعيش، حسب هذا المبدأ، كفنان إذا كانت كل أفعالي وأقوالي [...] ليست بالنسبة لي سوى مظاهر ولا تتقبل شيئا سوى الشكل الذي تفرضه عليها قدرتي» لا يتوصل الواقع إلى التعبير الفني إلا في الانعكاس الذاتي للنفس الحساسة: وليس لها «سوى المظهر الذي تتلقاه مني».

وبعبارات أخرى تتحول الحياة الدينية والدولة والمجتمع، وكذلك العلم والأخلاق والفن في الحداثة إلى تجسدات لمبدأ الذاتية. إن بنيتها، بصفتها تلك، مدركة في الفلسفة: أي كذاتية مجردة في الـ أنا أفكر إذن أنا موجود الديكارتية، وفي صورة الوعي المطلق بالذات لدى كانت. يتعلق الأمر، هنا، بالبنية الخاصة لعلاقة الذات العارفة بنفسها التي تنكبّ على ذاتها كموضوع لتدرك نفسها كما لو في صورة مرآوية، وبكيفية «تأملية» بالضبط. يجعل كانت من هاته المقاربة لفلسفة الانعكاس قاعدة لثلاثيته النقدية.يجعل كنط من العقل المحكمة العليا التي يتعين ان يحتكم إليها، بصورة عامة.كل من يدعي اي نوع من الصلاحية.

يتكفل نقد العقل الخالص وهو يحلل أسس المعرفة، بنقد الاستعمال السيء لملكتنا المعرفية المفصلة على مقاس الظواهر. يستبدل كانت المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الماوراء-طبيعي بمفهوم عقل مشروخ إلى عناصره التي لم تعد وحدتها، منذئذ، سوى شكلية. إذ يفصل ملكات العقل العملي والحكم عن المعرفة النظرية واضعا كل واحدة منها على أسس خاصة بها. ولا يكتفي العقل النقدي، في نطاق تأسيسه لإمكان المعرفة النظرية، بالتمييز الأخلاقي، والتقييم الجمالي بالتيقن من ملكاته الذاتية، الخاصة به، ولا يجعل معمارية العقل شفافة، بل يتحمل دور القاضي الأعلى تجاه الثقافة في مجملها. تحدد الفلسفة الدوائر الثقافية بوصفها علما وتقنية، قانونا وأخلاقا، وفنا ونقدا جماليا، وفق معايير شكلية صرفية، مع تبريرها شرعيا داخل هاته الحدود.

حتى حدود القرن 18 كان قد تمايز العلم والأخلاق، والفن عن بعضها البعض -حتى في نظر المؤسسات- بوصف كل ذلك ميادين للنشاط تُعَالَجُ فيها بكيفية مستقلة -أي بحسب مظهر الصلاحية الخاص كل مرة- قضايا متعلقة بالحقيقة، والعدل، والذوق. هاته الدائرة من دوائر المعرفة انفصلت في مجموعها، من جهة، عن دائرة الإيمان، ومن جهة ثانية، عن دائرة العلاقات المجتمعية التي تنظمها الحقوق، كما انفصلت عن الحياة اليومية في المجتمع. نتعرف هنا على الدوائر ذاتها التي سيفهمها هيگل على أنها تعبيرات عن مبدأ الذاتية. وفي النطاق الذي يطالب، فيه التفكيرُ المتساميُ الذي يتجلى فيه مبدأ الذاتية، بسلطات القاضي إزاء هاته الدوائر، فإن هيگل يرى أن جوهر العالم الحديث يتركز في الفلسفة الكانتية التي تشكل، إذا أمكن التعبير، بؤرته.

هابرماس: الخطاب الفلسفي للحداثة.

ترجمة محمد البكري- فضاءات مستقبلية العدد 1 (1995)

7.1 مقاربات فلسفية مختلفة للحداثة

ت. روكمور

هناك أكثر من نظرية، وأكثر من نظرة فلسفية حول الحداثة. لقد تم النظر إلى هذه الفترة، في الفلسفة، انطلاقا من وجهات نظر مختلفة، من ضمنها الثورة ضد التقليد، في عصر الأنوار (كنط)، وفكرة المشروعية (Blumenberg وLöwith) وتطور التكنولجيا (هيدجر) وإيلول Ellul)، والتقدم (روسو، نيتشه)، وتحقيق نظام اقتصادي جديد (ماركس، ڤيبر)...إلخ.

ولكل من هذه المقاربات سادة مهمون ومؤثرون. وكل من هذه الطرائق في فهم الفترة المعاصرة تلقى ضوءا على هذا الموضوع. لكن لا واحدة منها تقدم تحليلا شاملا، ونفترض أن أية واحدة منها ليست خاطئة كليا ولا صائبة كليا.

هذه الطرائق المختلفة في فهم الفترة المعاصرة تتضمن نفيا متبادلا لبعضها البعض، كل واحدة منها تريد أن تقدم طريقة متميزة وشافية في النهاية، ومقنعة. إلا أنها كثيرا ما تلتقي في بعض الأشياء. وإحدى عناصر اللقاء هي مقاربة الحداثة بألفاظ ومصطلحات عقلانية، انطلاقا من منظور العقل. بل إننا نجد أنفسها مدفوعين إلى القول بأن الاهتمام المنصب على مركزية العقل (Logocentrisme) هو، حاليا، سمة طاغية من سمات الحداثة، على الأقل كما هي متصورة اليوم. لقد اعتقدت الفلسفة أن العقل هو أداتها وكذا موضوعها الرئيسي. هذا الميل العقلي المركزي منتشر انتشارا واسعا في النقاش الحالي حول الحداثة».

Tom Rock more: "**La modernité et la raison**" Habermas et Hegel.
in Archives de philosophie 52, 1989. p. 177-190.

8.1 الحنين إلى الكينونة

تورين

أثار الدخول في التاريخوية وفي العالم التقني والذي أدّت إليه الصدمة المزدوجة التي أحدثتها الثورة الفرنسية والتصنيع الانكليزي أشكالاً من المقاومة كانت أكثر تطرفاً من المقاومة كما عرفناها عند توكفيل الذي كان يرفض الثورة باسم البحث، في الحداثة، عن أفكار القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد أدى الدخول في عصر «التاريخ» والانتقال من الأفكار إلى الممارسة وتباعد الشقة غير القابلة للردم والتي تم إيجادها بين الظواهر والكائن، أدى إلى ولادة

الحنين إلى الكينونة، مبدأ وحدة العالمين الطبيعي والبشري أي إلى ظهور رؤية عقلانية لم تلبث أن تعززت قبل أن تصبح القوة الرئيسية في حركة الرد الفكري على الحداثة. بروموثي المنتصر يتحسر على جمال الأولمب المفقود!. كيف لم يفضِ زوال الانسحار بالعالم الذي تحدث عنه فيبر إلى محاولات أخرى لخلق انسحار جديد؟ جميع المحاولات الهادفة إلى إعادة الحياة إلى العالم الماقبل-ثوري، عالم الخصوصيات والتقاليد والامتيازات أيضا، كانت بلا فائدة تذكر. وقد فهم توكفيل كذلك غيزو (Guizot) وتيير (Thiers) عقم هذه المحاولات الرجعية وانعدام أثرها على مستوى النظامين، الفكري والسياسي على السواء. وقد جاءت أكثر عمقاً تلك الجهود التي حاولت خلق انسحار جديد وأخذت شكلاً فنياً قبل رومانتيكي أو رومانتيكياً. وقد شكل ذلك حنيناً إلى الكائن يعترض على انتصار العقلانية التحديثية بصورة معاكسة تماماً للصورة التي أخذها الاعتراض المسجل من قبل الأنا الديكارتية أو من قبل دعاة الحقوق الفردية من الطبيعويين. فمن شيلر إلى هولدرلين إلى شيلينغ تصاعدت في زلمانيا، التي بقيت بمعزل عن التحديث السياسي الذي قلب أوضاع انكلترا ثم فرنسا، تصاعدت موجة الحنين إلى الكينونة وهو الحنين الذي لن يختفي أبداً من الفكر الألماني اللاحق ليأخذ، في الغالب، شكل النقد المعادي للحداثة خصوصاً عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت في أواسط القرن العشرين.

آلان تورين: **نقد الحداثة**

ترجم الفصل الثالث ونشر مجلة المنطلق (1995)

9.1 التصور الحديث للعالم

هيدجر

عندما ندرس ماهية العصور الحديثة نطرح مسألة «التصور الحديث للعالم» ونصف إذن هذا التصور «للعالم» بتمييزه عن «التصور الوسطوي للعالم» وعن «التصور القديم للعالم».

عندما يصبح الكائن كائنا في وبواسطة التمثل، فذاك هو ما يجعل الفترة التي تصل إلى ذلك فترة جديدة بالنسبة للفترة السابقة. ولذلك فإن الملفوظان :«تصور العالم الخاص بالعصور الحديثة» و«التصور الحديث للعالم» يقولان نفس الشيء ويفترضان مالم يكن ممكنا من قبل أي تصوراً للعالم وسطويا، وتصورا للعالم قديما؛ لكن أن يصبح العالم، من حيث هو كذلك، صورة متمثلة، فذاك هو ما يسم ويميز سيادة العصور الحديثة. وعلى العكس من ذلك، بالنسبة للعصر الوسيط، فإن الكائن هو الشيء المخلوق، أي ما هو مخلوق من طرف الخالق، أي الإله المشخص الفاعل من حيث هو علة قصوى. كينونة الكائن تعني إذن: الانتماء إلى درجة معينة من نظام المخلوقات، والتقابل -من حيث هو معلول- مع العلة الخالقة. ولا تقوم كينونة الكائن هنا أبدا في أن الكائن -من حيث أنه مقود أمام الإنسان كموضوع- مثبَّت في مجال انتسابه وتهيؤه، ليصبح كائنا فقط بهذه الطريقة [...].

والتأويل الحديث للكائن تأويل أكثر بعدا عن العالم الإغريقي [...]. فالكائن لا يتوصل فيـه أبدا إلى الكينونة من خلال نظرة الإنسان إلى الكائن- مثلا بمعنى تمثل من نوع الإدراك الذاتي. بل بالأحرى فالإنسان هو المنظور إليه من طرف الكائن.

إن الإنسان الإغريقي موجود (est) من حيث أنه هو الذي يصيخ السمع للكائن. وذاك هو ما لا يجعل العالم يصبح -بالنسبة للإغريق- صورة متمثلة.

وبالقياس إلى الاستماع الاغريقي فإن التمثل الحديث يعني شيئا آخر. هذه الدلالة تعبر عن نفسها بصورة أكثر وضوحا في كلمة تمثل Representatio . ففعل تمثل (Re-presenter) يعني هنا: الإتيان أمام الذات -كموضوع- لما هو أمامنا هناك، ونسبته إلى الذات التي تتمثله وتعكسه (تتأمله) (Re-flechir) في هذه العلاقة مع الذات من حيث هي المنطقة التي ينبثق منها بشكل ملائم كل مقياس.

[..............................]

إن العملية الأساسية للعصور الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة متمثلة. ففي العصر الإغريقي العظيم، بل وفي العالم الوسطوي المسيحي نفسه، كان من المستحيل قيام شيء مثل تصور العالم. أما الحداثة فلم تقم كما هي إلا عندما أصبح الإنسان ذاتا والعالم صورة متمثلة.

هيدجر: دروب موصدة

10.1 العصور الحديثة وغياب المعنى

هيدجر

إن فترة **الغياب التام للمعنى** هي الفترة التي يتم فيها التحقق الكامل لماهية العصور الحديثة. فمهما تكن الطريقة التي يمكننا أن نعيد بها التفكير تاريخيا في مفهومها وتطورها، كيفما كانت الظواهر السياسية والشعرية، والعلمية والاجتماعية التي نحاول انطلاقا منها تفسير الحداثة، فإنه يبقى أن أي تأمل تاريخي أصيل لا يستطيع أن يغفل التحديدين الأساسيين المتكاملين لتاريخها: وهما أن الإنسان من حيث هو ذاتية Subjectum تنتظم وتهتم بأمنها بالنظر إلى تنصيبها ضمن كلية الكائن؛ ومن ناحية أخرى، أن سمة كينونة الكائن في كليته ينظر إليها على أنها تمثُّلية لكل ما هو قابل للصناعة وللتفسير. إذا كان من الصحيح أن ديكارت وليبنتس يقدمان ماهو جوهري للأساس الأول الميتافيزيقي، الصريح، للتاريخ الحديث -الأول بتحديده للكائن من حيث هو حقيقي بمعنى يقيني، وذلك من حيث إنه يقوم على عدم الشك في العقل الشمولي؛ والثاني بتأويله لجوهرية الجوهر من حيث هو حياة أولية ذات سمة أساسية هي التمثل الذي هو في نفس الوقت إدراك perceptio ونزوع (appetitus)-ويجب إذن الموافقة

على انه من وجهة نظر تاريخ الكينونة فإن هذين الاسمين لا يستطيعان أن يعنيا -بالنسبة لنا- ما يتعين أن تستخلصه منه الاعتبارات المعتادة لتاريخ الفلسفة والعلوم الأخلاقية.

هذه المواقف الميتافزيقية الأساسية لاتقدم نفسها كسمات فكرية الصقت بالتاريخ بعد انطلاقه، هذا التاريخ الذي ربما كان قد اتبع مساره باستقلال عن هذه المواقف، كما أنها ليست مذاهب أعدت مسبقا بحيث يمكن أن ينتج عن تطبيقها وتحقيقها تاريخ العصور الحديثة. وفي كل مرة من هذه المرات يتم التفكير في حقيقة الميتافيزيقا، التي تشكل أساس التاريخ، بصورة خارجية جدا ومباشرة حدا في فعلها، وبالتالي وفق رغبة هذا الحط من القيمة أو تلك المزايدة، التي هي بدورها محط عدم تقدير، وذلك لأنها أساسا غير مفهومة ذلك أن تعريف الإنسان بأنه ذاتية، وتعريف الكائن في مجموعه بأنه «صورة للعالم» يتعلق فقط بتاريخ الكينونة ذاتها (أي بتاريخ انمساخ وتسطح حقيقته غير المؤسسة).

إن غياب المعنى ذلك الذي تكتمل فيه البنية الميتافيزيقية للعصور الحديثة لا يفهم على أنه الماهية المتحققة لهذه الفترة إلا عندما نراه يشكل شيئا واحدا مع تحول الإنسان إلي ذاتية، ومع تحديد الكائن بأنه الطابع التمثلي لما يمُكن أن يكون موضوعيا (L'objectivable) وقابليته لأن يكرن مصنوعا. يبدو إذن أن غياب المعنى ناتج عن الطابع النهائي الحاسم لبداية الميتافيزيقا الحديثة، هذا الطابع الذي كانت هذه النتيجة مسطرة فيه من قبل. إن الحقيقة من حيث هي يقين تصبح هي الاتفاق الاجماعي القابل للتنظيم داخل الكائن في كليته، هذا الكائن الذي تم تنظيمه من أجل ضمان صلابة الإنسان الذي لم يعد يرتكز إلا على ذاته.

وهذا الاتفاق لا يهدف لا إلى تقليد ولا إلى الإحساس الصميمي بالكائن الحقيقي «في ذاته»، بل إلى تقييم فيض قوة الكائن، وذلك بمجرد أن تنطلق كائنية الكائن من عقالها في المكننة. وهذه المكننة ذاتها لا تعني شيئا آخر غير ماهيتها المتمثلة في الانتظام وفق آلية تكون فيها كل الأشياء ممكنه من قبل من أجل هذه المكننة ذاتها. ووفق هذا الاتفاق تكون كلمة تمثل تعني الآفاق التي تحد كل ما هو قابل للإدراك، وقابل للتفسير وقابل للاستغلال.

هيدجر نيتشه: II ص 23-25

11.1 نقد الحداثة

هيدجر

إن أوروبا هذه، التي هي في حالة عماء لاشفاء لها منها، ماتزال في وضعية من يوجه الطعنات إلى ذاته، وهي واقعة اليوم في مشد بين روسيا من جهة وأمريكا من جهة أخرى. فروسيا وأمريكا هما من الناحية الميتافيريقية نفس الشيء؛ نفس الجنون المهول للتقنية المنفلة

من عقالها، وللتنظيم غير ذي الجذور للإنسان المروض. في وقت يصبح فيه آخر ركن من الكرة الأرضية خاضعا لسيطرة التقنية، وقابلا للاستغلال اقتصاديا، وحيث تصبح كل منافسة في أي مكان، وفي أية لحظة نريد، متيسرة بالسرعة التي نريد، وحيث يمكن أن نعيش في نفس الوقت محاولة اغتيال ضد ملك في فرنسا وعرضاً سنفونياً في طوكيو. وعندما لا يصبح الزمن إلا سرعة، وآنية، وتآنيا، وعندما يختفي الزمن كانسياب أو مجيء للكائن -هناك الخاص بكل الشعوب، وعندما ينظر إلى الملاكم على أنه إنسان عظيم يمثل الشعب، وعندما يشكل تجميع الجماهير بالملايين نصرا وظفرا، فإن السؤال المطروح مثل هذه الفترة هو: لأية غاية؟ أين نحن سائرون؟ وماذا بعد ذلك؟ يظل سؤالا حاضرا على هيئة شبح عبر كل هذه العملية السحرية. إن الانحطاط الروحي للأرض هو الآن من التقدم بحيث أن الشعوب مهددة بفقد آخر قوة روحية، تلك التي تمكنها على الأقل من أن ترى وتقدر قيمة هذا الانحطاط (متصورا في علاقته مع مصير الكينونة). ليس لهذه الملاحظة البسيطة أي ارتباط بنزعة تشاؤمية تتعلق بالحضارة، كما أنه ليس لها إي ارتباط بالنزعة التفاؤلية؛ ذلك أن **ظلامية العالم، وهروب الآلهة، وتحطيم الأرض، و تحويل الإنسان إلى قطيع والتشكل الحاقد تجاه كل ما هو خلاق وحر، كل ذلك قد وصل على الأرض**، درجات معها مقولات طفولية التشاؤمية والتفاؤلية أشياء تافهة».

هيدجر: مدخل إلى الميتافيزيقا
الطبعة الفرنسية غاليمار ص 48-49

12.1 التقنية كميتافيزيقا للهيمنة

هيدجر

لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة خاصة عن بداية تاريخة هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعية الأساسية ضمن الموجود. إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية «التقنية». وهي ليست تقنية لأننا نعثر فيها على آلات بخارية تلاها فيما بعد المحرك الانفجاري. بل على العكس من ذلك فإن أشياء من هذاالنوع توجد فيها لأن هذا العصر «تقني». إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة؛ فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لا يحدد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان -في إمكانياته الخاصة-، أي انه نمط يَسِمُ بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه: إن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية. هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف

الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته، ليطبقها بدورها في فترات طويلة، من أجل وضع ماهو قابل للاستمرار في وضع مأمون بوعي وسبق إصرار، لمدة تطول قدر الإمكان.

هناك، من ناحية، امبراطوريات امتدت فترتها على مدى آلاف السنوات لأن استمراريتها لم تقم إلا على التكرار، لكن هناك من ناحية أخرى سيطرة على العالم مخطط لها بوعي لمدى بضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة، التي ترى هدفها الأساسي في المدة الأطول بقدر الإمكان بالنسبة لنظام معين من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان. وهذه الإرادة هي ماهية ميتافيزيقا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون. فهي تبدو في أشكال وهيئات متنوعة ليست متأكدة لا من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذه الإرادة أن تتوصل في القرن 20 إلى صورة اللامشروط، فهذا ما فكر فيه، بوضوح، نتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللامشروطة للإنسان على الأرض تحتوي في ذاتها، بنفس القدر الذي تتطلب فيه إنجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية؛ وهو الخضوع الذي لا يتجلى أيضا على شكل إرادة مضادة ولا إرادة بل كإرادة، وهو ما يعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا إيضا.

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقية كـ «نتاج» للإصرار المسبق ولاعتباطية «المستبدين» و«الدولة السلطوية»، فإن ما يتحدث هو فقط الحساب السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون- أو هما معا مجتمعان. قد تقدم بعض الظروف السياسية، والوضعيات الاقتصادية، والنمو الديمغرافي... إلخ فرصا وقطاعات تطبيق مباشر لهذه الإرادة الميتافيزيقية لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنها ليست أبدا هي أساسها ولا «هدفها» بالتالي. إن إرادة المحافظة، التي تؤول دوما إلى إرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصد ووعي ضد الخسوف والانتهاء ولا ترى فيما لايدوم إلا مدة قصيرة إلا تعثرا ونقصا.

Heidegger: "Concepts fondamentaux", Gallimard 1985 - p. 31-33.

13.1 العصر الحديث ومبدأ العلية

هيدجر

يخضع التصور العقلاني لمبدأ العلة. يمثل هذا الأخير مبدأ العقل الأسمى، ذلك أن العقل لا يفصح عن كلية وجوده كعقل إلا به وبه وحده. مبدأ العلة هو إذن مبدأ التصوّر العقلاني، أي الحساب الذي يؤمن الضمانة. إننا نتكلم عن أصول عقلانية. وما أن أعطى ليبنيز لهذه القضية الصغيرة، التي بالكاد يفكر بها المرء «لاشيء بدون علة» Nihil sine ratione، الصيغة الكاملة والدقيقة فأصبحت المبدأ العظيم القوي، حتى بلغت مرحلة رُقاد مبدأ العلة، نهايتها. ومنذ ذلك

الحين تُولَد الدعوة التي تتأكد في متن المبدأو طاقةً لم يكن الإنسان ليحلم بها من قبل. ولهذه الدعوة أثر عظيم أقله انها تطبع بطابعها المخصوص، الحميم، والخفي في الوقت نفسه، هذا العصر من التاريخ الأوروبي الذي نسميه «العصر الحديث». ويتزايد سلطان هذا المبدأ القوي في سياق تاريخ الإنسانية ويصبح أشد رسوخاً، بقدر ما يشتد وما يبدو بديهياً خفياً، وتعم هيمنته لتشمل جميع التصورات والتصرفات الإنسانية. وإن هذا ما يميِّز الوضعية الراهنة، لنتساءل إذن نحن أهل الحداثة عما إذا كنا نسمع هذه الدعوة التي تكلمنا بصوت المبدأ العظيم، المبدأ الذي يشمل التصورات كافة، وعن كيفية سمعنا لهذه الدعوة. هل اننا نشعر بوطأة هذه الدعوة؟ نعم بالتأكيد. الإنسان الحديث يسمع بدون أي شك هذه الدعوة. إنه يسمعها بتصميم وعزم، أي أنه يخضع لقوة مبدأ العلة خضوعاً يتزايد اندفاعا واستحواذاً على مجمل نشاطاته.

وأكثر من ذلك: يخاطر الإنسان المعاصر اليوم بحصر عظمة كل عظيم بمدى خضوعه لمبدأ العلة. إننا نعلم اليوم دون أن نعي تماماً، أن التقنية الحديثة تدفعنا أبداً نحو إضفاء المزيد من الكمال على أجهزتها ومنتوجاتها. ويعود هذا الكمال/الإتقان إلى النجاح التام الذي حققه حساب استطاع أن يؤمن جميع الأشياء/ الموضوعات وأن يضمن كون إمكانيات الحساب هي نفسها قابلة للاحتساب.

إن كمال التقنية ليس إلا صدى الدعوة التي تتطلب الكمال، أي التأسيس الكامل على العلل. تكلمنا هذه الدعوة بصوت مبدأ تسديد العلة الكافية. لنذكر هنا سريعاً بالمسار الذي قطعه فكرنا حتى الآن فإنه يفيدنا في العبور إلى ما سوف يلي، تتجه التقنية الحديثة إلى أقصى الكمال الممكن تحقيقه. ويكمن هذا الكمال في القابلية التامة للأشياء/ الموضوعات في الاحتساب. وتفترض تلك القابلية للاحتساب مصداقية شاملة يتمتع بها مبدأ العلة. وأخيراً فإن سلطان هذا المبدأ يُميز وجود العصر الحديث، عصر التقنية.

وقد وصلت الإنسانية اليوم إلى شفير حدوث شيء لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية. إن الإنسانية تدخل عصرا أطلقت عليه اسم «العصر النووي». ماذا يحتفي وراء هذه التسمية التي تبدو مبتذلة «عصر نووي». ما هو وجه الفرادة هنا؟ أن الإنسان للمرة الأولى في تاريخه يفسِّر مرحلة من وجوده التاريخي بالضغط الذي تمارسه طاقة طبيعية وافرة وبقدرة الإنسان على تسخيرها. وقد تلزمنا مقاييس وقوة الفكر القروسطي لندرك ما في هذا التفسير من غريب ومقلق -لندركه بحرية ومسافة تظهر-أهميته وحيوية: وجود الإنسان المتميز بالطاقة النووية! أن تستخدم الطاقة النووية لأهداف سلمية أو أن تكثف لأهداف عسكرية أو أن يدعم استخدام معين الاستخدام الآخر أو يستدعيه، كل هذه المسائل تبقى ثانوية. إذ علينا أن ندفع بسؤالنا بعيداً إلى الامام وكذلك بعيدا إلى الوراء علينا أن نسأل: ماذا يعني القول بأن عصراً من التاريخ العالمي يتميز بالطاقة النووية وباستخراجها أو تحريرها؟ قد يحمل بعضكم جواباً جاهزاً فيقول: العصر النووي يعني سيادة المادية، لا بد إذن من مقاومة ضغوط المصالح المادية لأنقاذ القيم الروحية الموروثة. غير أن مثل هذه الإجابة تبدو بالغة السهولة لتفي بالغرض. ذلك أن المادية لا علاقة لها قطعا بما هو مادي. إنها هيئة من هيئات النفس وهي لا تأتي من الغرب أو تغرب أكثر مما تشرّق!...[...] يلي:

[...]

ويتضح هنا أن المادية هي هيئة نفسية أو نسق نفسي من أشد الأنساق خطورة، ذلك أن لا شيء يخدع بسهولة أكثر من سحر هذه المرايا الخارجية التي تغلّف العنف والقيود.

لذلك نطرح السؤال من جديد:

ماذا يعني أن يتسم عصر من العصور بالطاقة النووية وباستخراجها؟ لاشيء، سوى أن العصر النووي محكوم بقوة هذه الدعوة، التي تنزع منطلقة من مبدأ العلة الكافية إلى أن تبسط علينا سلطانها وتتحكم بنا تحكما شاملا.

كيف نفهم هذه الإشارة الأخيرة؟ إن انشطار النواة الذرية يحرر كميات هائلة من الطاقة. وقد توصل الإنسان إلى تحرير مثل هذه الطاقة الطبيعية بفضل جهود علم من العلوم الطبيعية يظهر تدريجيا أنه الشكل المحدّد لجوهر التقنية الحديثة. لم يعرف العلم، حتى فترة قصيرة، سوى نوعين من الجزئيات النووية والنوترون. أما الآن فإننا نعرف عشرا منها. وهكذا يرى العلم نفسه مندفعاً إلى جمع الجزئيات الأولية المتكثرة المتنافرة في وحدة جديدة. فها هنا إذن رفعٌ للتناقضات التي تظهر دائما بين الوقائع المعاينة والنظريات التي تُبنى لتفسيرها. ورفع التناقضات أو إلغاؤها يكون بالتقريب بين القضايا المتعارضة. ولا بد لمثل هذا التقريب من وحدة تربط بين العناصر المتقابلة. وما يدعم ويحدد الرابطة بين التصورات في حكم معين إنما هي العلة الكافية التي يزود بها. فيتضح إذن أن هذا الحافز للبحث عن الوحدة المتناسقة بين القضايا، والدافع إلى التأمين على هذه الوحدة، إنما يأتيان من سلطان تلك الدعوة إلى توفير علة كافية لك تصور. إن سلطان المبدأ العظيم هو المجال الذي تتحرك فيه العلوم كما تتحرك السمكة في الماء والطير في الهواء.

يعبر غوته عن هذه الفكرة في بيتين من قصيدة متأخرة حيث يقول:

«غير أن العلم يجهد ويصارع باحثاً دون كلل طالبا السُنن والعلل، سائلا لماذا الشيء هكذا وكيف». لقد شعر غوته جيدا أن جهد العلم الذي لا يتوقف أبداً متلَهفاً مغمض العينين مشدوداً جارياً وراء تلهفه يتعب الإنسان والأرض، ويقضّهما في صميم وجودهما. غير أن غوته لم يكن قادرا على التكهن إلى أين يقود هذا الجهد الذي لا يعرف الملل، إلى أين يقودنا هذا العلم الحديث، عندما يستسلم دون تحفظ لسلطان مبدأ العلة القوي ويعتبره مصدر الحاكمية الأوحد. إلى أين قادنا هذا الاستسلام؟ إلى تغيير طارئ على النسق والتصور العلمي و قاد القابليات الكامنة في وجود العلم الحديث إلى مزيد من التطور والتفتح.

لقد أعفي العلم الذي تقوده التقنية الحديثة، أعفي الآن بفضل تحرير الطاقة النووية بكميات هائلة، من البحث عن مصادر جديدة للطاقة. غير أنه لم يتحرر من عبودية إلا ليقع تحت وطأة عبودية أخرى، عبودية مبدأ العلة وهي أشد وأدهى.

هيدجر: مبدأ العلة. ترجمة نظير جاهل - مج بيروت 1991

14.1 السمات الأساسية للعصور الحديثة

هايدغر

- أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي: العلم.
- الظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية؛ يجب ألا نسيء تأويل هذه، فنعتبرها مجرد تطبيق محض للعلوم الرياضية في مجال الممارسة، لأن التقنية على العكس من ذلك، تحويل مستقل لهذه الأخيرة، على نحو صارت معه (أي الممارسة) هي التي تلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها. فالتقنية الميكانيكية تبقى لحد الآن، مجرد استمرارية واضحة جداً، لماهية التقنية الحديثة التي تتطابق مع ماهية الميتافيزيقا في شكلها الحديث.
- الظاهرة الجوهرية الثالثة الحديثة، تكمن في سيرورة دخول الفن أفق الاستيتيقا الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يسمى: بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية.
- التجلي الرابع للحداثة، يجد تعبيره في التأويل «الثقافي» لكل مساهمات التاريخ الإنساني. والثقافة هنا، هي تحقيق القيم السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان. فمن طبيعة الحضارة، من حيث هي ثقافة، أن تثقف بدورها نفسها بنفسها، وأن تتحول بذلك إلى سياسة للمشاكل الثقافية.
- التجلي الخامس للأزمنة الحديثة يكمن في الانسلاخ عن المقدس واستبعاده. هذا التعبير لا يعني مجرد تنحيتها ونكرانها، أي لا يعني إفراطاً في النزعة الالحادية، بل هو هنا عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية، وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً. ومن جهة ثانية، حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم (الرؤية المسيحية للعالم)، فتوافقت بذلك مع ذوق هذه الأيام. إن هذا الانسلاخ إذن هو حالة فراغ تجاه المقدس المتعالي عموماً، أي حالة من الترقب والحيرة. والمسيحية هي المسؤول الرئيسي عن حصوله، والحال أن هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلا نسبيا، إذ معه بالضبط ستنقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية لكل المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد. ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير. أيّ مفهوم للموجود، وأي تفسير للحقيقة يكمن في أصل هذه الظواهر؟ سنحصر السؤال فيما يتعلق بالظاهرة الأولى التي هي العلم.

ما هي، وفيم تكمن ماهية العلم الحديث؟ أيّ مفهوم لكل من الموجود والحقيقة يؤسس هذه الماهية؟

إذا ما نجحنا في الوصول إلى العمق الميتافيزيقي الذي يؤسس هذا العلم، أمكننا أن نستشف من خلاله الماهية الخاصة بكل الأزمنة الحديثة.

هايدغر : عصر تصورات العالم

مأخوذ من التقنية، الحقيقة، الوجود. المركز الثقافي العربي.

15.1 الحداثة والزمن

بودريار

إن الزمنية المعاصرة متميزة في مختلف مظاهرها.

المظهر الكرونومتري: الزمن القابل للقياس والذي نقيس به مختلف الأنشطة، وذاك الذي يقطّع تقسيم العمل إلى أوقات ويقطع الحياة الاجتماعية، هذا الزمن المجرد الذي حل محل إيقاع الأعمال والاحتفالات هو زمن الإكراه الإنتاجي، فالزمنية البيروقراطية تسود حتى الوقت «الحر» وعلى وقت التسلية.

المظهر الخطي: الزمن «المعاصر» ليس «زمناً دائرياً، و بل هو زمن يتطور وينمو حسب خط الماضي -الحاضر- المستقبل، وفق مصدر وغاية يتوخاها. يبدو أن التقليد متمركز على الماضي بينما الحداثة متمركزة على المستقبل، لكن الحداثة وحدها هي التي تعكس ماضيا في الوقت نفسه الذي تعكس مستقبلا، وفق جدلية خاصة بها.

المظهر التاريخي: لقد أصبح التاريخ، وخاصة منذ هيغل، هو الهيئة المهيمنة على الحداثة. فهو في الوقت نفسه صيرورة واقعية للمجتمع، ومرجع متعال، يفسح المجال أمام الاكتمال النهائي. فالحداثة تفكر في ذاتها تفكيراً تاريخياً، لا تفكيراً أسطورياً.

إن الحداثة، من حيث هي كم قابل للقياس، وغير قابل للتراجع، وتعاقب آنات محدودة أو صيرورة جدلية، قد أفرزتْ -على أية حال- زمنية جديدة تماماً، وهو بعد حاسم، وصورة لتناقضات الحداثة. فما يميز الحداثة، داخل هذا الزمن غير المحدود، والذي لا يعرف الاستمرار والدوام، هو شيء واحد: إنها تود أن تكون دوماً «معاصرة»، أي تائياً عاطفياً. فهي بعد أن أعطت الامتياز لبعد التقدم والمستقبل، يبدو أنها تختلط اليوم أكثر فأكثر مع ما هو راهن، ومباشر ويومي، وهو الوجه الآخر للديمومة التاريخية ليس إلاّ.

بودريار: الحداثة الموسوعة الشاملة

16.1 الحداثة: وعيها بالزمن واحتياجها إلى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة

يورغن هابرماس

يعرض ماكس ڤيبر في تقديمه الشهير لبحوثه في اجتماعيات الدين هذا «الشكل التابع للتاريخ الكوني»، والذي كرس له العمل العلمي لحياته بأكملها: لماذا لم يتجه «التطور العلمي، والفني، والسياسي والاقتصادي»، «على طريق العقلنة التي هي خَاسّةُ الغرب» -وجهة أخرى غير أوربا؟ ثم ان وجود رابط داخلي- لا يمكن أن يكون بالتالي مجرد رابط عَرَضي بين الحداثة وما كان يسمين ماكس ڤيبر بالعقلانية الغربية أمر مسلم به أيضا في نظره. وحسب توصيفه فإن سيرورة تبخر الأوهام وزوال الافتتان -التي ولَدَت على إثرها المفاهيمُ للعالم، وهي تتحلل وتتلاشى، بأوربا ثقافة دهرية - سيرورةً «عقلانية». هكذا كونت العلوم التجريبية الحديثة، والفنون التي أصبحت مستقلة، والنظريات الأخلاقية والقانونية المؤسسة على مبادئ، دوائرَ من القيم الثقافية تسمح باستخدام سيرورات التعلم الخاضعة- حسب الأحوال- للشرعيات الداخلية بالإشكالات النظرية والجمالية أو العملية- الأخلاقية.

إلا أن ما وصّفه ماكس ڤيبر من وجهة نظر العقلنة ليس هو عَلْمَنَةُ الثقافة الغربية، وإنما هو، قبل كل شيء، نُموّ وتطور المجتمعات الحديثة. وتتخصص البنيات المجتمعية الجديدة بتمايز النظامين اللذين تَبَلّرا حول المركزين المنظّمين: أي الورشة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدولة اللذين يتداخلان فيما بينهما ويتشابكان من زاوية نظر وظيفة. هاته سيرورة يفهمها ماكس ڤيبر على أنها مأسسة = (إنشاء مؤسسات) لأنواع من الأنشطة العقلية بالنسبة لغاياتها، وتتمثل أساسا في النشاطين الاقتصادي والإداري. وفي *النطاق الذي اكتسحت فيه هاته* العقلنة الثقافية والجتمعيةُ الحياةَ اليومية فإن أشكال الحياة التقليدية التي كان تمازها يتم في بدايات الحداثة -قبل كل شيء وفق الطوائف المهنية- قد تلاشت هي الأخرى. ويبقى أثر تحديث العالم المعيش لا يخضع فقط إلى بنيات عقلنية من خيث غاياتها. وإذا ما اقتصرنا على ما عرّفَنَا إياه إميل دوركهايم، وجورج هـ. ميد (Mead) فسنجد أن العوالم المعيشة المُتعقّلَنة قد تخصصت، على الأصح، في الوقت نفسه، بعلاقة عكسية، منذئذ- مع التقاليد التي فقدت عفويتها الطبيعية، ويجعل معايير النشاط كونية، وبتعميم «القيم المحرَّرة، من جهة، للنشاط التواصلي من الأسيقة المحصورة بكيفية ضيقة؛ والمؤدية، من جهة أخرى، إلى عدد كبير من الخيارات؛ وفي الأخير يمكن أن تكون هاته العوالم المعيشة قد تخصصت بنماذج للتنشئة المجتمعية تستهدف تشكيل هويات شخصية مجرّدة، وتجبر المراهقين على التفرّد. هاته، العوالم المعيشة قد تخصصت بنماذج للتنشئة المجتمعية تستهدف تشكيل هويات شخصية

مجرّدة، وتجير المراهقين على التفرّد. هاته، في خطوطها العريضة، هي لوحة الحداثة كما يرسمها كلاسيو النظرية المجتمعية.

اليوم، تبدو موضوعة ماكس ڤيبر بمظهر آخر. فبقدر ما يعود الفضل في هذا التغير إلى عمل هؤلاء الذين يدعون الانتماء إلى فكره بقدر ما يعود أيضا إلى نقاده. لم يُشْتَق مصطلح «التحديث» إلا في الخمسينيات. ويدل منذئذ على مقاربة نظرية تسترجع المسألة التي يطرحها ماكس ڤيبر، لكنه يجيب فيها بوسائل الوظيفة الاجتماعياتية، يعني مصطلح التحديث مجموعة من السيرورات التراكمية التي يعضد بعضها البعض؛ إنه يعني رأسملة الموارد وتعبئتها، نموَ القُوَى المنتجة وتكاثر إنتاجية الشغل؛ ويدل، أيضا، على إقامة سلطات سياسية متمركزة وتكوّن هويات وطنية: ويعني، إضافة إلى ذلك، انتشار حقوق المشاركة السياسية، وأشكالَ حياة حضرية والتعليم العمومي؛ ويعني، في النهاية، عَلْمَنَة القيم والمعايير... تقوم نظرية التحديث -بالمقارنة مع مفهوم «الحداثة» الڤيبري- بتجريد ذي عواقب وخيمة. إنها تفصل الحداثة عن أصولها -أوربا العصور الحديثة- وتقدمها كنموذج عام لسيرورات التطور المجتمعي غير مبال بالإطار الزمكاني الذي ينطبق عليه. وتقطع، زيادة على ذلك، الرابطَ الداخليّ الواصلَ بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعلاقية الغربية بكيفية يستحيل معها فهم سيرورات التحديث بوصفها عقلنة أي بوصفها وضعنة (= تحققا) تاريخيا لبنيات عَقْلَنيّة. لهذا المسعى -حسب جيمس كولمان- إيجابية تخفيف مفهوم التحديث الذي عَمّمَتْه نظرية تطورية النزعة، من فكرة قائلة باكتمال الحداثة، وبالتالي من حالة أدلوجية تليها حتما نماءات (تطورات) «مابعد حداثية».

والثابت كواقعة أن البحث في التحديث، بالصورة التي تطور بها خلال الخمسينات والستينات، هو الذي أنتج، فعلا، الشروط التي سمحت لمصطلح «مابعد الحداثة» بالانتشار بين علماء الاجتماع. لامجادلة في أن الملاحظ الاجتماعياتي يكون في حالة أكثر ارتياحا، أمام تحديث مستقل عند التطور -وشبه آلي، لتسريح أو إبعاد الأفق المفهومي للعقلانية الغربية التي نمت وتطورت داخلها الحداثة. تقطعت -منذئذ بالذات- العلاقات الداخلية بين مفهوم الحداثة والكيفية التي تفهم بها هاته الحداثة ذاتها ضمن أفق العقل الغربي؛ من الممكن نَسْبَنَةُ سيرورات التحديث التي تتوالى، بكيفية شبه آلية، وتبنّي النظرة المباعدية التي ينظر بها ملاحظ ما بعد حداثي. عبّر أرنولد گيهْلنْ عن ذلك بصياغة جذابة: لقد ماتت مسلمات الأنوار، ولا شيء غير عواقبها يستمر الآن في التأثير والعمل. ضمن منظور، كهذا، تحرّر التحديث المجتمعي، وهو يستمر بكيفية ذاتية الاكتفاء، عن القوى المحركة لحداثة ثقافية تبدو متجاوزة؛ ويكتفي باستعمال وتشغيل القوانين الوظيفية للاقتصاد وللدولة؛ للتقنية وللعلم التي يدعي البعض أنها تشكل، منذ الآن، نظاما متحللا من كل فعل تغييري. آنئذ يبدو تسارع السيرورات المجتمعية الكاسحُ قفا لثقافة منهكة انتقلت إلى حالة التبلّر (=التحجر). ويتحدث گيهلن عن تبلر للثقافة الحديثة في النطاق الذي «تم فيه تنمية أغلب الإمكانات التي كانت تحتويها تنميةً شاملة. وقد اكتُشفَت، من ناحية أخرى، الإمكانات المعارضة والأطروحات المضادة وأدْمِجَتْ بطريقة أصبح معها، منذئذ، غيرُ مُحْتَمَل رؤيةُ انبثق التغييرات التي تُصيب

المسلمات... وبمجرد ما أن تَقْبَلَ بهاته الفكرة يتَبيَّن لك التبلّر حتى في ميدان يمتاز بكل هذا القدر من الحيوية وتعدد الألوان المدهشين كميدان الرسم الحديث». ومادام تاريخ الأفكار قد أغْلق فإن گيهلن يمكنه التقرير بارتياح «بأننا دخلنا مابعد التاريخ» (المرجع نفسه ص. 323). وهو بهذا يقدم النصيحة ذاتها التي قدمها گوتفريد بن G. Benn. «دبِّر جيدا الرصائد التي تتوفر عليها». لا تتوجه هاته الطريقة الخفاظية- الجديدة في تسريح الحداثة إذن، إلى النزعة الحيوية الجامحة للتحديث المجتمعي، وإنما الغلاف الفارغ لمفهوم ثقافي للحداثة متجاوز ظاهرياً.

ونلتقي، مقابل ذلك «بفكرة الحداثة في صورة سياسية مغايرة كل المغايرة -أي في صورة فرضية- لدى المنظرين الذين لا يعتبرون أن طلاقا ما يمكن أن يحصل بين الحداثة والعقلنية، وهم بدورهم يدّعون نهاية الأنوار ويعبُرون أفق أحد تقاليد العقل التي تدعت الحداثة الانتماء إليها: وهم الأخرى يتموقعون فيما -بعد- التاريخ، لكن، وبخلاف الكيفية التي يسرّح بها المحافظون- الجدد الحداثةَ، تستهدف الكيفيةُ الفوضيةُ الحداثةَ، في **مجملها**. في الحظة التي تختفي فيها هاته القارة من المقولات التي تستند إليها العقلانية الغربية بالمعنى الذي يعطيه إياها ماكس ڤيبر، يكشف العقل عن وجهه الحقيقي، وبعبارة أخرى فقد كشف القناعَ عن وجهه بوصفه ذاتيانية مُخْضعة في الوقت ذاته الذي تكون فيه هي نفسها مستعبَدَة أيضا، وبوصفه إرادة سيطرة أدواتية. المفترض أن القوة التخريبية لنقد كالذي حبّرع هيدگر أوبطاي -نقد ينزع حجاب العقل وخماره ليظهر، بكل بساطة، إرادة القوة- ستزعزع، في الوقت ذاته، وترج القفص الفولاذي الذي تَوضْعَنَ (=تجسّد) فيه روح الحداثة **مجتمعيا**. في هذا المنظور لا يمكن للتحديث المجتمعي أن يبقى حيا في نهاية الثقافية التي انبثق عنها؛ لا يبدو أن بإمكانه مقاومة الفوضوية التي تحت شعارها تراءات تباشير الحداثة.

ومهما كان نوع الفروق بين هاتين الروايتين لنظرية ما بعد الحداثة، فإن كلتيهما تقطع علاقتها بالأفق المقولاتي تَخلّقَتْ في أرجائه الفكرة التي تكونها الحداثة عن نفسها. وتدعي نظريتا ما بعد الحداثة كلتاهما الصدورَ عن هذا الأفق، ثم هجرانه بوصفه أفق عصر انتهى وعفى عليه الزمن. إلا أن هيگل كان أول فيلسوف نمى بالوضوح الأكمل مفهوما عن الحداثة: لذاك كان لابد لنا من العودة إليه لفهم الدلالة التي اكتستها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلانية. وهي دلالة كان مسلما بها حتى ماكس ڤيبر ثم أصبحت اليوم موضوع تساؤل ونقاش. يجب علينا أن نعيد تفحص المفهوم الهيگلي للحداثة قصد تبين مإذا كان ادعاء الذين يضعون تحليلاتهم في ظل مقدمات أخرى مشروعا. ولن نستطيع، مهما كانت الأحوال، أن نستعيد، قبْلاً، الشك في أن الفكر مابعد الحداثي لا يفعل شيئا سوى اغتصاب موقف متسام، في الوقت ذاته الذي يبقى فيه خاضعا لاقتضاءات جَلاّها هيگل. ولا يمكننا أن نقصي، منذ البدء، كون المحافظة الجديدة أو الفوضوية الجمالية لا يفعلان شيئا، مرة أخرى، سوى الثورة على الحداثة. وقد يمكن، في الواقع، أن يكتفيا بكَسْوِ تواطؤهما مع التقليد بأكسية ما بعد أنوارية.

هابرماس.م. سابق الذكر .ترجمة: م. البكري

17.1 الانتقال إلى الحداثة

أ. مقدسي

لقد ذكرت فيما سبق الطرق التي سلكها الإنسان في انتقاله إلى الحداثة. فلنستعد بعضا منها، مما قد يسعفنا في إلقاء مزيد من الضوء على التقدم وحدوده، على التخلف وإمكانات تجاوزه.

أول هذه الطرق، الانتقال في النظام الاجتماعي من العلائق الشخصية وبناها إلى العلائق الموضوعية وبناها.

الثاني، الانتقال في نظام العقل والمعايير من المنقول إلى المعقول.

الثالث، الانتقال في نظام الوجود من الطبيعة إلى الثقافة، ومن هذه إلى التقنية حيث الصناعة والاصطناع.

الرابع، الانتقال في نظام التعبير من الكلام إلى الكتابة، وهو أكثر الطرق تقدما أو تطرفا إذا شئت وأخطرها شأنا.

لنلاحظ، بادىء ذي بدء، أن المقصود بالطريق هنا هو سيرورة الإنسان التي لا تنتهي نحو ذاته وعالمه.وهي لا تنتهي لأن نقطة الوصول مرتبطة بنقطة الانطلاق، كل منهما تستدعي الأخرى.

فالتخلف، من هذا القبيل، تلكؤ على الطريق، تقاعس في السير، وقوف حيث لاوقوف. ومن مفارقات الزمان أنه يبدو وكأنه يسرع حركته عندما نعتقد أنّنا عطلناها.

إن التقدم، كما فهمه جماعة الأنوار، وكما نفهمه اليوم، في العقل. فالتخلف قصور في العقل. ويحصل عندما يعجز العقل، لسبب أو لآخر عن شق طرق جديدة، فينكفئ على الطرق القديمة المعبدة في رأيه. وهو كثيرا ما يقف بسبب من ثقل الماضي. وليس المقصود هنا هو العقل الفردي، بل العقل من حيث هو قدرة الجماعة على إبداع وجودها.

أنطون مقدسي «هل التقدم مفهوم بورجوازي؟»

مجلة الوحدة

ع. سابقة الذكر

18.1 العهد الفاصل :

د. شيغان

يمكن القول، من وجهة نظر تقليدية، إن تطور هذا الفكر يظهر بمثابة انزياح عن المركز: من الأعلى إلى الأدنى، من الأخرويات إلى التاريخية، من الروح إلى الغرائز، من تأمل الذات المتلاشية في المطلق، إلى التوكيد المتنامي للأنا المفرطة في انتفاخها في مواجهة الله كما في مواجهة الطبيعة. ربما كان ممكنا إبراز أربع حركات هبوط تشمل المعرفة، العالم، كما الإنسان والتاريخ.

ويمكن تحديد هذه الحركات كما يلي:

1- من النظرة التأملية إلي الفكر التقني؛
2- من الأشكال الجوهرية إلي المفاهيم الميكانيكية الرياضية؛
3- من الماهيات الروحية إلى الميول والغرائز البدائية؛
4- من النظرة الخلاصة إلى التاريخانية.

أولا : من النظرة التأملية إلى الفكر التقني

تقضي هذه الحركة بنفي كل الأشكال الوسيطة من المعرفة التخيلية التي تسوّغ، ضمن نظرة (عرفانية) للعالم، ظاهرة التأويل الصاعدة.

يترتب على ذلك أن الإنسان، مقطوعاً عن جذور ذاكرته الأصلية، يبقى ذاتاً مستلبة، أمام عالم مختزل حتى حدود الموضوعية الصافية. إن كلية الكائن، يقول لنا هيدجر، تصبح مادة أولى للإنتاج، وشكل الكشف عنها هو إرادة الإرادة أي هو التحدي والبحث.

يستبدل الكائن ككائن بالكائن كأداة. أما الفكر المسيطر فهو الفكر التخطيطي الحاسب. وهو يعمل، كما يقول هوسرل، مستبقاً ومصمماً، أي صائغاً العالم على هواه: فهو يجرب، يقبض على العالم بلغة العلاقات التي يمكن حسابها وتوقعها. وكل ما لايدخل في نطاق خطة قابلة للتقدير الكمي، أو في إطار فكرة تخطيطية، أي في اتجاه البرمجة، يشكل عقبة أمام المعرفة، ويوضع، بالتالي، في حقل المجهول واللامرغوب؛ في حين ليست المعرفة الحقة، في نهاية التحليل، سوى السيطرة الشاملة على الإنتاج. وعليه فإن العالم يتحدد ضمن العلاقات الرياضية الفيزيائية، كما أن الإنسان يصبح مادة أولى للإنتاج ومادة للاستهلاك في آن واحد، وكذلك تصبح الثقافة الكبرى ثقافة جماهيرية. كان يلزم أن تتوفر كل جهود علم النفس والفينومينولوجيا والمدارس البنيوية لكي يعاد الاعتبار للبنى الرمزية في الفكر السحري- الشعري.

ثانيا: من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية

تؤدي هذه الحركة إلى تزمين العالم وعلمنته ومكننته، وإلى اختزاله في مفهوم فيزيائي رياضي. فقد استبدل النظام المراتبي للكون في العصر الوسيط، منظورا إليه من طريق القياس بالنسبة إلى إله متعال، استبدل، في فلسفة النهضة، الحلولية، واستبدلت هذه الأخيرة، خلال الأزمنة الحديثة، بمذهب الثنوية: أي أن إحيائية الطبيعة، في عصر النهضة، أخلت الساحة بدورها لمفهوم رياضي عن العالم، حطّم البنية المركبة من الله - عالم الطبيعة، ليعيد من جهة عظمه الله، ويختزل، من جهة ثانية، الطبيعة في القوانين الرياضية للحركة الميكانيكية. أما الله فهو، في الوقت الحاضر، كائنة كلي القدرة، متعال عن الطبيعة، وكتاب الطبيعة مكتوب بأحرف الرياضيات. «في منطق غاليليه في تريض الطبيعة، يقول هوسرل، تبدو الطبيعة ذاتها مؤمثلة في ظل الرياضيات الجديدة؛ ويقال إنها ستصبح، في الأزمنة الحديثة، هي ذاتها، تعددية رياضية». وقد استبدل الفكر، وهو ينافس الآلة، بالآلة، وذلك لأن العقل الجدلي سيف ذو حدين، كما يؤكد لنا هوركهايمر وأدورنو في دراستهما المهمة حول أسطورة عوليس وبداية عصر الأنوار. إن الماكر عوليس، وهو يتملّص من سحر الإحيائية والقوى السحرية، تخلص من التضحيات، مكتفياً بالخضوع لها ظاهرياً. هذه الخديعة بخصوص قوى الطبيعة، هي التي تقف وراء بروز القعل المستنير. وبتأكيده ذاته، سيطر عوليس على الطبيعة ووقف في تعارض معها. ولكن تاريخ هذه الانتصار هو أيضاً تاريخ الانطواء الذاتي لهذه التضحية: ويعود ذلك، كما يقول الكاتبان ذاتهما، إلى «أن الأنا الثابتة في شخصيته التي تنبثق بعد إلغاء التضحية تغدو من جديد، وفي صورة مباشرة، تضحية قاسية يمجد الإنسان بها نفسه، واضعاً وعيه في تعارض مع السياق الطبيعي». إن الإنسان، في رفضه التضحية التي تتطلبها الطبيعة، يضحي بنفسه، ذلك أن فدية ذلك هي نبذ الطبيعة من داخل الإنسان.

ولكن كلما نبذ الإنسان الطبيعة «تراجع نحوها تراجعاً هو بمثابة محافظة على الذات مطلقة العنان». وهكذا «فإن لعنة التقدم الذي لا يقاوم هي تراجع لا يقاوم». ولهذا فإن الآلة، فيما هي تغذي البشر، تجعلهم معوقين، «وفيما هي تضحي بالفكر في شكلها المُشَيَّأ كرياضيات أو آلة أو تنظيم، تثأر لنفسها من الإنسان الذي يتجاهلها، والعقل ممتنع عن التحقق»، أما البشر فيميلون إلي التقرب من حالة البرمائيات. وبإمكاننا أن نضيف، في هذا السياق، أن الشكلين المتضادين من هذه الحركة الاختزالية يبدوان، من جهة، بمثابة سيطرة عجيبة للتقنية، ومن جهة أخرى، بمثابة سيطرة، لا شكل فيها، للغرائز وعودة إلى الطبيعة.

ثالثاً: من الجواهر الروحية إلى الميول والغرائز البدائية

هذه الحركة هي نفي لكل انفتاح روحي لدى الإنسان. ينجم عن ذلك أننا نصل مع المذاهب الطبيعية والوضعية إلى نظرية الإنسان البدائي (الصانع)، التي، على أساسها، لا يوجد اختلافات جوهرية بين الإنسان والحيوان، بل مجرد اختلاف في الدرجة. والعقل ليس انعكاساً للعقل الأسمى بل مجرد ظاهرة عارضة من ظواهر الطبيعة. أما الغرائز التي تحدد حركة هذا التاريخ فهي إما ميول جنسية، الليبيدو (فرويد)، وإما ميول للقوة وتوكيد الإرادة (شوبنهاور،

نيتشه، أدلر)، أو ميول إنتاجية، إذن عوامل إنتاج متحدرة من ميول غنائية بالمعنى الأكثر اتساعاً للكلمة (ماركس). وفي مثل هذه الحالة، تجد أمامنا إجابة ماكس شيلر البليغة: فهو يقول إن بين الإنسان المترقي إلى مستوى الروح، بالمعنى المسيحي للكلمة، وبين المخلوقات التي تمشي على قدمية، فرقا لا يمكن تجاوزه، أما الفرق بين الحيوان والإنسان الصانع فهو مجرد فرق في الدرجة.

رابعا : من النظرة الخلاصية إلى التاريخانية

هذه الحركة هي نفي لكل محتوى رمزي وأخروي للزمن، وهي اختزال الزمن في حركة مستقيمة وكمية ليست نهايتها لا في رجعة المسيح ولا في العود الأبدي، بل هي في تقدم خطي لا محدود في الزمان. هذه النظرة إلى الزمن لم يكن لها أن تتحقق لو لم يكن لمفهومي الإرادة والفعل، المتضمنين في الخلق المسيحي انطلاقا من العدم، أن يحلاً باكراً محل المفهوم اليوناني عن الكائن الثابت، وأن يحولا دائرة الطبيعة إلى أفق للتاريخ بهدف تسهيل مسار هذه السيرورة التي بلغت نهليتها الأكثر جذرية في ما أسماه جيلبير دوران: «عبادة التاريخ كوثن».

نقطة التقاطع بين هذه الحركات الأربع، أي تحويل الفكر إلى أداة، وترييض العالم (من رياضيات)، وتطبيع الإنسان (من طبيعة)، ونزع الطابع الخرافي الأسطوري عن الزمن، هذه النقطة هي شكل للتأثير الكوني الذي تركه الفكر الغربي؛ التأثير الذي قطع، بفعل سيطرته وانتصاراته العجيبة على الصعيد التقني، قطعاً نهائياً، كل حوار حقيقي بين الحضارات.

داريوش شيغان: **أوهام الهوية** - ترجمة على مقلد لندن - دار الساقي 1993، ص 41-47.

19.1 الحداثة والعقلنة

جماعي

يواصل هابرماس التفكير في مقولة ماكس ڤيبر حول «عقلنة» النشاط الاجتماعي بواسطة الرأسمالية الليبرالية، التي مطمت تدريجيا، المجتمعات "التقليدية". إن المجتمعات الحديثة تستجيب -ضدا على المجتمعات «البدائية»- لمعايير الثقافات المتطورة (الدولة تحل محل القبلية، والانقسام إلى طبقات اجتماعية-اقتصادية يَحُلّ محل علاقات القرابة، ورؤية مركزية للعالم-أسطورية، أو دينية أو ميتافيزيقية- تضفي المشروعية على السيطرة القائمة). فمع نشوء الرأسمالية تظهر المجتمعات «الحديثة»، حيث تفرغ المشروعية في ذاتها الساحة أمام إضفاء المشروعية بواسطة العمل الاجتماعي وعقلانية السوق، وذلك حسب إيديولوجيا التبادل الحر. وهذا يعبر عن نفسه سياسيا في التصويت العام، وقانونيا في الحقوق الفردية المجردة. لكن هذا الإطار قد زعزعه من جديد تدخل الدولة، المدعوة إلى تصحيح الاختلالات الخطيرة في النظام وظفر العلوم المتقننة. ومن ثمة سيطرة التكنوقراطية، المكلفة بتسيير القدرات

الاقتصادية وتدبيرها نحو الأحسن، لتحقيق سعادة وأمان الأفراد. وهكذا أصبح الإنسان الصانع (Homs Faber) إنسانا مفبركا (Homs Fabricatus). ذلك أنه إذا كان العقل العلمي يطرح مشاكل عملية، فهو لا يقدم لها إلا حلولا تقنية، معتقدا أن باستطاعته مراقبة المجتمع مثلما تمت السيطرة على الطبيعة.

in la philosophie allemande - (o. collectif) - PUF 1993 - p. 364.

20.1 الحداثة والسرعة

فيريليو

لقد جرت في العالم ثورتان في عالم السرعة: ثورة وسائط النقل في القرن التاسع عشر التي أدت إلى انتشار السكك الحديدية والسيارة والطائرة، ثم «الثورة الثانية» ثورة «النقل والبث» التي تحققت في بدايات القرن، وأخذت أبعاداً جديدة في نهايته عبر التلفزيون وتكنولوجيات التحكم عن بعد، والاتصالات عن بعد... الخ. وقد طبقت هذه الظاهرة بطريقة استبدادية أثناء الحرب، حتى وإن كانت قد بدأت قبل 50 عاماً على الحرب. إنها اليوم تتفجر، هذا هو الفرق. وهذا يعني أنها ظاهرة «بنيوية» لا تتعلق فقط بالاحتكار الذي تمارسه بعض المؤسسات الإعلامية الكبيرة.

«السرعة تنظم المجتمعات» في الشرق الأوسط الفرسان هم الذين صنعوا التاريخ، الخيول هي التي صنعت التاريخ. ثم جاء دور المدفعية، ثم الطائرة والقنابل الذرية، ما يصنع التاريخ اليوم هو الأقمار الصناعية والصواريخ. لقد دخلنا في عصر الثورة الثانية للسرعة: ثورة السرعة «المطلقة». لقد كانت ثورة وسائل النقل الأولى تعمل وفق «السرعة النسبية» للآلات التي تنتجها: سرعة القطار، السيارة، الطائرة، وحتى الطائرة التي حطمت جدار الصوت كانت سرعتها نسبية أيضا، حتى المراكب الفضائية لا تتجاوز سرعتها 28 ألف كم/ساعة القصوى، أي سرعة الموجات الالكترو-مغنطيسية تقريباً. هذا يعني أننا وصلنا إلى حدود جدار الزمن، اننا لا يمكن اليوم أن نلحق بوسائل الاتصالات الحديثة.

تقليص العالم إلى حدود العدم. عالمنا الذي يبلغ محيطه 40 ألف كم لم يعد شيئا كبيراً، فقد ألغيت المسافات وفقد «الفضاء الجغرافي» أهميته أمام «الزمن الحقيقي». ومثلما تضاءلت أهمية «المكان الجغرافي» في حرب الخليج أمام هيمنة أنظمة أقمار الاتصالات الصناعية الأخرى وأمام «الزمن الحقيقي» لتصادم صواريخ باتريوت وسكود، فهكذا تتضاءل اليوم أهمية «المكان» في المرحلة التي ألغت جميع المسافات. «المكان لم يعد شيئا، الزمن هو كل شيء». وتتفوق «الفورية» و«الآنية» وإمكانية التواجد في عدة أمكنة في الوقت نفسه على المدة الزمنية وعلى المسافات. لقد قضت ثورة النقل والبث المباشر على العالم الذي نعرفه. ونحن أمام ظاهرة جديدة: ظاهرة المدينة-العالم، أي المدينة التي تتحدد بالطبع، ضمن إطار جغرافي واضح،

لكنهـا تعـمل على إيقاع «الزمن العـالمي»، وحيث يعـيش كل فـرد في فـضـائه «المـحلي»، وفي الوقت نفسـه، تعاش الأمـور والقـضـايـا الهـامـة وتدار في «الزمن العـالمي». وإننا نرى تطبيـقـاتهـمـا اليومـيـة: البورصة العالميـة، قدرتنا على تبادل الأخبار والمعلومات، العمل عن بعد... ولن تتأخر نتائج ثورة البث عن الوصول إلى نُظمنا الاجتماعية.

لقد كانت مسـألة السرعة دائمـا قضيـة مركزية سلطوية. لقد ظننا فيـمـا مضى أن الثروات تصنع السلطة وأنها عـاملها الرئيسي. لكن لاقيـمة للثروة دون السرعة، إذ انهـمـا متداخلتـان معاً. ويمكننا القول اليوم إن السرعـة أهم من الثروة. وأعطى مثلا على ذلك الرأسمـالية الأوروبيـة في المـاضي. فـقد أتت ثرواتهـا من أساطيل سفنهـا التجارية التي كانت تتحرك بين آسـيـا وأوروبا، وبين أميركا وأوروبا وعلى سواحل المتوسط. سرعة السفن هي التي كانت تؤمن لأوروبا تفوقـهـا في القرن المـاضي. وكل الأمم التي لا تستطيع التصرف والعـمل بهذه السرعات العـاليـة، ستـفقد شيئـا فـشيئـاً حضـورها في العـالم، ليس فـقط في العـالم الثالث، بل أيضـا داخل الدول المـتـقـدمـة. وكل من لن يستطيع «حقن» نفسه بالتكنولوجيات الجديدة العـالمية سيخرج من الميدان: طبـقـة الفـلاحين الفرنسـيين آخذة بالانقراض، مـثـل الصـيـادين وعـمـال المناجم. أي أن الإنسـان عـمـومـاً ينسـحب أمـا الآلـة الأوتومـاتيـكيـة، وهي الوجه المـأسـاوي للتـقـدم. التـقـدم التكنولوجي مسؤول عن البطالة، وعن آلام البشرية وتعاسة المجتمعات. وهذه مفارقة كبيرة: التقدم لم يعد ينتج السعادة وإنما البؤس بالنسبة للسواد الأعظم من الإنسانيـة، وهناك بالطبع أقلية تزدهر وتزداد ثروتها عن طريق التكنولوجيا.

استجواب مع Paul Virilio جريدة المحرر –العدد 248 - أبريل 1994.

21.1 بلاغة الحداثة: تجديد وطليعة

بودريار

تعبـر الحداثة، في مـجـال الثقافـة والأخلاقـيـات –بنوع من التعـارض الشكلي مع التـمـركز البيروقراطي والسـيـاسي، لكن في عـلاقـة وطيدة معـه، وبنوع من إضـفـاء التجانس على أشكال الحيـاة الاجتـمـاعيـة– تعبـر عن نفسـهـا بتـمـجـيـد الذاتيـة العـمـيـقـة، والأهواء، والتـفـرد، والصـدق الذاتي، ومـا هو عـابر، ومـا لا يمكن إدراكـه، كـمـا تعـبـر عن نفـسـهـا بتـحطيم القـواعـد وإبراز الشـخـصـيـة الذاتيـة الواعيـة بنفسها أولاً. و«رسام الحيـاة الحديثـة»، لبودليـر الواقع على الحدود بين الرومـانسـيـة والحداثة المـعـاصـرة، يسـجـل انطلاق عـمليـة البحث عن الجديد، وعن اشـتـقـاق الذاتيـة، «وهكذا فـهـو يذهب، ويجـري ويبـحث. عمَّ يبـحث إذن؟ إن هذا الإنسـان كـمـا رسـمت صورته، هذا المنعزل ذو الخيـال النشيط، المسافر عبر صحراء كبرى من البشر، يبحث عن هذا الشيء الذي نستأذن في تسميته بالحداثة».

ستولد الحداثة في كل المستويات جمالية القطيعة، والإبداع الفردي والتجديد الموسوم بظاهرة الطليعة كظاهرة سوسيولوجية (وهذه الطبيعة ترتبط بميدان الثقافة وكذا بميدان الموضة) وبالتحطيم المستمر للأشكال التقليدية (الأجناس في الأدب، وقواعد الهارمونيا في الموسيقى، وقوانين المنظور والتشكيل في الرسم وللروح الأكاديمية، وبصفة عامة سلطة ومشروعية النماذج السابقة في ميدان الموضة، والجنس والسلوكات الاجتماعية).

وسائل الاتصال الجماهيري: الموضة والثقافة الجماهيرية

وقد ازدهر هذا الميل الأساسي وتقوى منذ بداية القرن العشرين بواسطة انتشار صناعة الأدوات الثقافية، وانتشار نوع من الثقاف الجماهيرية، والتدخل الهائل لوسائل الاتصال الجماهيري (الصحافة، السينما، الراديو، التلفزيون، الاشهار) كما تزايد الطالع العابر والعرضي للمضامين والأشكال. فالثورات في الأسلوب والموضة والكتابة والعادات لا تحصى. ويتحذرها أكثر فأكثر في تغيير المنظور، وتحول بصري مستمر تغيّر الحداثة معناها. فهي تفقد شيئا فشيئا كل قيمة جوهرية، وكل إيديولوجيا أخلاقية وفلسفية في التقدم، هذه الايديولوجيا التي كانت هي أساس الحداثة في البداية، لتصبح مجرد جمالية للتغيرمن أجل التغير. فهي تلخص ذاتها، وتتبلور في بلاغة جديدة، كما تعبر عن نفسها في لعبة منظومة أو عدة منظومات من الرموز. وفي النهاية تلتحق بالموضة التي هي في الوقت نفسه نهاية الحداثة.

إذ أنها تدخل في إطار تغير دوري، حيث تنبعث من جديد كل أشكال الماضي (العتيقة، الفولكلورية، الخشنة، التقليدية) مفرغة من جوهرها، لكنها تمجّد كعلامات ضمن مجموعة قواعد، حيث يتعادل التراث والتجديد، القديم والحديث، ويؤثران بالتناوب. وهكذا لم تعد الحداثة تمثل قطيعة فهي تغتذي من بقايا وفتات كل الثقافات، في الوقت نفسه الذي تغتذي فيه بفضلاتها التقنية، أو بغموض كل القيم.

بودريار: **الحداثة**، الموسوعة الشاملة

22.1 الحداثة والاستلاب

هـ. لوفيڤر

للحداثة، إذن، مظهران متناقضان، ولكنهما متصلان مع ذلك، على نحو عصي على الحل. فهي توصل الاستلابات القديمة إضافة تزداد ثقلا يوما بعد يوم، ونقصد بها الاستلاب التقني. إن العالم المقلوب لايزال هو العالم الفعلي. لكن في الوقت نفسه، وسط هذا الاستلاب الذي بلغ أقصاه، تظل تعرية الاستلاب تتمتع بطبيعتها الملحة والقاهرة. بل أنها تواصل اكتمالها أيضا. فالحداثة تقلد، كاريكاتوريا، الثورة الكلية، الثورة التي لم تتحقق، وتحوّلها إلى عملة

رائجة. غير أنها تعمل، داخل هذا العالم المقلوب، الذي لم يوضع بعد على قدميه، سواء رضي هذا العالم أم لم يرض، وعلى نحو رديء وأخرق نوعا ما، تعمل على إكمال مهام الثورة: نقد الحياة البورجوازية، نقد الاستلاب، إيصال الفن والاخلاق والإيديولوجيات عموما إلى تلاشيها... إلخ.

هنري لوفيفر: **مدخل إلى الحداثة**. الجزء الأخير من القسم الأخير،
ترجمة كاظم جهاد – مواقف. بيروت شتاء 1980.

23.1 الحداثة والجسد

أنطون مقدسي

إن الحساسية الجسدية هي أهم سمات الحداثة. الحداثة مركزة حول الجسد. لقد اكتشف الإنسان أول ما اكتشف معاني الوجود الكبرى (الحب- الحياة- الموت- ماوراء الطبيعة) ثم مع الإغريق وبالتحديد مع أفلاطون وأرسطو اكتشف العقل أي الطريقة المنطقية العلمية لمعرفة الوجود ومعناه. نلاحظ مثلا أن ملحمة جلجامش هي بحث عن الخلود وليست بحثا عن الغذاء اليومي مع أن الناس كانوا يموتون جوعا آنذاك. والذي قصده أفلاطون في الجمهورية مثلا هو البرهنة المنطقية على الخلود الذي سماه الخير، وفي هذا البحث اكتشف الجدل. أما الآن فإن الإنسان يكتشف جسده، يكتشف أنه جائع وإن ملايين البشر يموتون جوعا بسبب نقص الغذاء، واكتشف المرأة واكتشف الأرض حيث موارد الغذاء. فكلمة جسد مأخوذة من معناها الأوسع أي انغراس الإنسان في الأرض ومحاولة تجسيد معنى وجوده من بقعة ما أو مكان ما من هذا الكون الكبير. وكل كشف يكمل الآخر لأن الإنسان ككل لا يمكن أن ينفصل أي بعد من أبعاده الأخرى.

نلاحظ أن كلمة كتابة اليوم عمّت وحلت محل كلمة أدب فتشير في ذهن الذين يدعون إليها مثل بارط وسولرس وديريدا إلى جسد. لأن الكتابة لا تحيل إلى شيء آخر بل تمتص في كيانها المعنى. ولهذا يقولون في اللسانيات أن الدلالة ليست قائمة في حد ذاتها بل في الفوارق التي تنشأ من العلائق بين الكلمات في الجملة وبين الأحرف في الكلمة وبين الجمل في النص. [...]

فروحانية الإنسان في هذا العصر هي روحانية الجسد، والأدلة على ذلك لا تحصى منها دور التجميل للنساء (والآن للرجال) وملكات الجمال مثلا والأفلام السينمائية والعناية بالجسد.

حوار مع أنطون مقدسي – جريدة السفير 1980/3/30.

24.1 النقد الجمالي والوعي بالحداثة

هابرماس

لقد تم الوعي بهذا المشكل الذي تجد الحداثة نفسها مجابهة له في النقد الجمالي أولا: أي مشكل التأسس اعتمادا على الوسائل الخاصة لا غير. يتضح ذلك جليا بمجرد إعادة تكوين تاريخ لفظ «حديث». لقد دُشِّنت سيرورةُ القطيعة مع نموذج الفن القديم منذ بداية القرن 18 بالمؤلف الشهير «معركة القدماء والمحدثين». يثور حزب المحدثين ضد الفكرة التي تكونها النزعة الكلاسيكية الفرنسية عن نفسها، وهي تمزج وتشبه المفهوم الأرسطي للكمال بمفهوم التقدم كما أوحي به العلم الحديث. لقد أعاد المحدثون النظر في معنى تقليد النماذج القديمة معتمدين على حجج تاريخية نقدية؛ فقد استنبطوا -مقابل معايير جمال مطلق، متعال - ظاهريا عن الزمن - مقاييس جميل زمني أو نسبي معبرين بهاته الكيفية عن الفكرة التي تكونها الأنوار الفرنسية عن نفسها: فكرة تمثيل بداية عهد جديد. ورغم أن الاسم modernitas(والزوج: moderni/ antiqui) قد استُعمل بمعنى تحقيبي من العصر القديم المتأخر فإن النعت «حديث» «moderne» لم يُوَسْمَنْ إلا أخيرا جدا في اللغات الأوروبية للأزمنة الحديثة -منذ حوالي منتصف القرن 19- وتم هذا أيضا في الفنون الجميلة، الأمر الذي يفسر السبب في احتفاظ مصطلحي «حديث» و«حداثة» حتى الآن بنواة الدلالة الجمالية المتميزة بالفكرة التي يكونها الفن الطبيعي عن نفسه.

التبست التجربة الجمالية، في ناظري بودلير، بالتجربة التاريخية للحداثة. يتخذ مشكل التأسس -الذاتي، في التجربة الأساسية للحداثة الجمالية، شكلا أحدَّ، وذلك في النطاق الذي يختزل فيه أفق التجربة الزمنية إلى أفق الذاتية المنزاحة عن مركزها، وعن أعراف الحياة اليومية. لذلك يحتل العمل(l'œuvre) الفني الحديث لدى بودلير مكانة خاصة في تقاطع إحداثيتي الراهن والخلود: «الحداثة هي العابر والهارب، والعرضي، ونصف الفن الذي يشكل الخالدُ والقارُّ نصفَه الآخر». تحيل الحداثة، منذئذ، إلى راهنية تنمحق وتفقد امتداد زمن انتقالي، امتداد زمن حالي يمتد طوال عقود عديدة: زمن مكوَّن في لب الأزمنة الحديثة. لا يمكن للراهنية أن تعي ذاتها في مقابل عصر متجاوز ومهجور، ولا في مقابل صورة للماضي. ولا يمكنها أن تتكون إلا بوصفها تقاطعا للزمن والخلود. لا تتوصل الحداثة، بالتأكيد، عن طريق هذا الاحتكاك المباشر بين الراهنية والخلود، إلى الانفلات من لحظيتها (وعرضيتها) لكنها تتلافى الابتذال: إنها تستهدف، في ناظري بودلير، أن يُتَعَرف -بكيفية ما- على اللحظة الانتقالية كماض أصيل لحاضر ينتظر قدومه. تبرهن الحداثة عن كفاءاتها مثل كل ما سيصير كلاسيا في يوم ما؛ ومن الآن فصاعدا سيصبح كلاسيا الـ «برق» الذي ينبثق فيه عالم جديد يختم

بختمه -إذا لم يكن ذا استمرار- أفولَهُ بولوجه الأول إلى المشهد. يبرر هذا المفهوم الذي -ازداد تجذرا في السريالية- القرابة الرابطة بين حداثة modernité وموضة mode.

ينطلق بودلير من نتيجة المعركة الشهيرة بين «القدماء والمحدثين»، لكنه يعدِّل، بكيفية ذات مغزى، العلاقة بين الجميل المطلق والجميل النسبي: «الجميل مجبول من عنصر خالد لا يتغير، ومن عنصر نسبي، وظرفي، سيصير [...] هو العصر، و«الموضة»، والأخلاق والعاطفة. سيصبح العنصرُ الأولُ -إذا ما انعدم الثاني الذي يشبه الغلاف المسلي والمدغدغ والمشهّي للفطيرة الإلهية- غيرَ مهضوم، ولا مستحسن، غير متناسب ولا ملائم للطبيعة البشرية». يؤكد بودلير، وهو الناقد الفني، في الرسم الحديث على مظهر الـ «جمال العابر، والخاطف، في الحياة الراهنة، طابع ما سيسمح لنا القارئ بتسميته بالحداثة». كتب بودلير كلمة (modernité) بالحرف المائل؛ إنه واعٍ بالاستعمال الجديد، والأصيل من الناحية المصطلحية، والذي يوظف به هذا اللفظ. بهذا المعني سيرتبط العمل الأصيل، بكيفية جذرية، بلحظة تكونه؛ ولأنه يذوب ويستهلك ذاته بالضبط، في اللحظة الراهنة فهو يستطيع أن يوقف التدفق المتواصل للتفاهات، وأن يكسر رتابة العادي، ويُشبع الرغبة العارمة الدائمة في الجمال، زمن امتزاج عابر بين الخالد والراهن.

لا ينكشف الجمال الخالد إلا من خلال التقنع بلباس عصر معين؛ وهذا ما سيسميه بنيامين بمفهوم الصورة الجدلية. إن العمل الفني الحديث موضوع تحت شعار الوحدة بين الجوهري والعارض. ويؤسس طابعُ الراهنية، فضلا عن ذلك، القرابة بين الفن والموضة، والجديد، وزاوية نظر العاطل غير المشتغل، ورأي العبقري أو الطفل الذين لا يتمتعون بحمالة ضد كل إثارة تتسبب فيها أنماط الإدراك الرائجة والعرفية، والذين يتعرضون على هذا المنوال بدون سلاح، إلى هجمات الجمال والإثارات المتسامية والمختفية في الواقع الأكثر يومية ومألوفية. ويكمن دور المتأنق (dandy) إذن في أن يكُون صاحبه قرفاً وغير مبال بشيء، وفي أن تُضْفي صبغة هجومية على هذا النوع من اللايومية بواسطة الاستفزاز. يؤلف بالمتأنق العطالة وتذوق الموضة مع اللذة التي يحس بها في أن، يثير الاندهاش دون أن يندهش هو نفسه. إنه خبير الذوق العابر للحظة التي ينبثق فيها الجديد: «إنه يبحث عن هذا الشيء الذي نستسمح القارئ في تسميته بالـ «حداثة»، لأننا لا نعثر على أي كلمة أفضل من هاته للتعبير عن الفكرة المشار إليها. ويتعلق الأمر بالنسبة إليه بأن يتخرج من الموضة كل ما يمكن أن تحتويه من شعرية في التاريخي، وبأن يستخلص الخالد من الانتقالي.

يعود والتر بنيامين إلى هاته الموضوعة ليعثر، رغم كل شيء، على حل للمشكل التناقضي المتمثل في وجوب استخلاص معايير خاصة من عَرَضية حداثة صارت انتقالية بشكل مطلق: معايير خاصة بتلك الحداثة. وإذا كان بودلير قد تهدن، وهو يفكر في أن كوكبة الزمن والخلود تتحقق في الأثر الفني الأصيل فإن بنيامين سيسعى إلى إعادة ترجمة هاته التجربة الجوهرية ذات الطبيعية الجمالية في علاقة من طبيعة تاريخية. ويصوغ مفهوم «l'à présent» «الحاضر- الآن» الذي تسربت إليه شظايا من الزمن الخلاصي أو المكتمل، وذلك بواسطة موضوعة المحاكاة التي أصبحت شفافة، ومنكشفة في ظواهر الموضة: «كانت الثورة الفرنسية

ترى نفسها على أنها روما المنبعثة من جديد. وكانت تستشهد بروما القديمة تماماً كما تستشهد الموضة بلباس من الزمن القديم. لا يمكن للموضة أن تتشمم عبق الراهن إلا بضربها في أدغال الزمن القديم. إنها قفزة النمر في الماضي [...] والقفزة ذاتها وقد قُفزت في عمق الجو هي القفزة الجدلية، الثورة كما صورها ماركس». ما يحاربه بنيامين هو، في الوقت ذاته، المفهومان اللذان يُلينان ويحيدان الاستفزاز المكون من الجديد واللامتوقع مطلقا، وليس ما ينكره هو، فقط، المعيارية المقتَرَضة من فهم للتاريخ قائم على تقليد نماذج قديمة. إنه يعارض، فعة واحدة، فكرة زمن متجانس وفارغ يملؤه «الاعتقاد العنيد بالرقي»، ذلك الاعتقاد المميز للنزعة التطورية وفلسفة التاريخ، ويعارض أيضا هذا التحييد الذي تقوم به التاريخانية حين تحيِّد كل المعايير بحبسها للتاريخ في المتحف، ودون أن تكف عن «توالي الأحداث كحبات سبحة». ونموذجها هو روبسبيير الذي استشهد، خلال استذكاره لروما القديمة، بمقطع محمل بالـ «حاضر -حالا» وغني بالمطابقات قصد تفجير الاستمرار التاريخي الجامد. يجب على حداثة اخْتُزلت إلى الراهنية أن تستلف، بمجرد ولوجها عتبة أصالة الحاضر- الآن، معياريتها من الصور المرآوية (اللامعة) لماض مدعو [للحضور] وأن يكون ذاك الاستلاف على غرار الكيفية التي تحاول بها -كما لو بإحداث صدمة كالصدمة التي أحدثتها السريالية- إيقاف المجرى الجامد للتاريخ. لم يعد زمن، كهذا، مدركا قط على أنه النموذج بطبيعته. وعلى العكس من ذلك يُلقي نموذج الخياط لدى بودلير، ضوءاً على الإبداعية التي تقابل بين نشاط فعل الرائي المكشاف لهاته المطابقات والمثال الجمالي لتقليد نماذج كلاسيكية.

هابرماس: الخطاب....ص9-10

نفس المرجع

3. المظاهر السياسية والاجتماعية للحداثة

1.2 لوحة مقارنة بين المجتمع «التقليدي» والمجتمع «العصري»

جماعي

القطاعـات	المجتمع التقليـدي	المجتمع العصـري
التكنولوجيا	- أدوات يدوية - اختراعات محدودة	- الآلات - اختراعات
الاقتصاد	- اقتصاد معاشي - اقتصاد طبيعي - تقسيم عمل محدود - اقتصاد غير متمايز - مبدأ الكفاف	- إنتاج موسع - التبادل النقدي - تقسيم عمل متطور - تخصص وتوظيف - الإنسان الاقتصادي - مبدأ اللذة - الزهد الرأسمالي - روح المبادرة
الملكية	- أشكال عينية للملكية - ملكيات زراعية وعائلية	- أشكال مجردة للملكية (ملكية أسهم)، مصانع، معامل، شركات مجهولة الإسم.
التنظيم الاجتماعي	- تنظيم تراتبي وفئوي شديدين - هيمنة المؤسسات الدينية والعائلية	- مجتمع طبقي - ديمقراطية سياسية - تضاؤل دور المؤسسات التقليدية.
المكانة الاجتماعية	- متوارثة	- مكتسبة عن طريق الإستحقاق
العائلة	- أبوية ممتدة	- عائلة نووية أو ثنائية
الدين	- تأثير حاسم	- في تراجع سيرورة الفصل بين المقدس والدنيوي

القطاعات	المجتمع التقليدي	المجتمع العصري
نمط الوجود	- ثابت ، مغلق	- حراك اجتماعي - تفاعل طبقي
السلوكات الإيديولوجية	- احترام التراتب الاجتماعي	- تنافس اجتماعي - صراع طبقي
المنحى الديمغرافي	- ساكنة ثابتة وضئيلة - ارتفاع معدل الولادات والوفيات - ساكنة أغلبها قروي	- تنافس اجتماعي - صراع طبقي
نمط الإدارة الاجتماعية	- مبني على احترام العادات والتراتبات	- تكاثر سكاني - ارتفاع معدل الولادات وانخفاض نسبة الوفيات
الثقافة	- مقدسة	- دنيوية
الطابع العام للمجتمع	- شديد التجانس	- شديد التنوع
الموقف ديال التاريخ	- تقديس الماضي والتقاليد	- تمجيد الجديد
الحريات الفردية والجماعية	-محدودة	-واسعة
منظومة القيم	- مرتكزة على التراث والأسرة والارتباط بالأرض والدين	- قائمة على العقل والتغير والتقدم والحرية
معايير التقييم	- ضئيلة ومتجانسة .	- متعددة ومتناقضة غالبا فيما بينها
العادات	- صارمة ومتصلبة	- متحررة أكثر فأكثر ومرنة

Encyclopédie de Sociologie - Robert Laffont - Grammont 1976.

2.2 من الشرعية التقليدية الى الشرعية الحديثة

ماكس ڤيبر

تقوم الدولة، مثل كل التجمعات السياسية التي سبقتها تاريخيا، على علاقة سيادة للانسان على الانسان مبنية على وسيلة العنف المشروع. لايمكن للدولة ان توجد اذن الا بشرط خضوع الناس المسودين للسلطة التي يطالب بها ويمتلكها السائدون. عندئذ تطرح الاسئلة التالية نفسها : في اية شروط يخضعون ولماذا؟، على اية تبريرات داخلية وعلى اية وسائل خارجية تستند هذه المسطرة؟.

مبدئيا... هناك ثلاثة اسباب داخلية تبرر السيطرة، وبالتالي هناك ثلاثة أسس للشرعية :

1- نفوذ «الأمس الأزلي» اي نفوذ التقاليد التي تكرسها صلاحيتها العتيقة، وعادة احترامها المتجذرة في الانسان. هذه هي السلطة التقليدية التي كان الأب الكبير (البطريك أو الشيخ) او السيد الاقطاعي يمارسانها في الماضي.

2- النفوذ المبني على المزايا الشخصية والفائقة لفرد ما، وهذا النفوذ يتميز بالتفاني الشخصي للرعايا تجاه قضية يدعو لها انسان متميز، وبثقتهم في شخص فقط من حيث انه يتفرد بصفات خارقة، بالبطولة او بميزات أخرى مثالية تجعل منه زعيما. وهذه هي السلطة الكارزمية التي كان يمارسها الانبياء، وفي المجال السياسي يمارسها الرئيس الحربي المنتخب او الملك الملهم، او الديماغوجي الكبير أو زعيم الحزب السياسي.

3- هناك أخيرا السلطة التي تفرض نفسها بفضل الشرعية، اي بفضل الاعتقاد في صلاحية وضعية شرعية وكفاءة إيجابية مستندة الى قواعد أقيمت عقلانيا، وبتعبير آخر هي السلطة القائمة على الطاعة التي تؤدي الواجبات المطابقة للوضع القائم. وهذه هي السلطة كما يمارسها خادم الدولة الحديثة، وكذلك الذين يمسكون بزمام السلطة والذين يقربون منه بهذا الخصوص.

ماكس ڤيبر : **رجل العلم ورجل السياسة**
بيروت . دار الحقيقة 1982
(مع بعض التعديلات في الترجمة)

3.2 الحداثة الفلسفية والحداثة التشريعية

ع. بن عاشور

ماهي الحداثة؟ نستطيع أن نؤكد أنها في المقام الأول استعداد معين للذهن، يجعل من الممكن التوصل الى صياغة خاصة للعلاقة بين الخالق والطبيعة والإنسان والتاريخ على مستوى الفلسفة العامة، ثم صياغة خاصة للعلاقة بين هذه العناصر الأربعة والحق على مستوى فلسفة الدولة والتشريع.

أسس الحداثة.

1- وعلى المستوى الأول يمكن أن نطرح خمس ملاحظات حول أسس الحداثة.

- يرتبط الأساس الأول بدور العقل في علاقته بالكون. فقد غدا الكون كله صورة للعقل. فانطلاقا من ذلك يمكن لهذا الأخير أن يسود ويسيطر على الوجود في تطوره المقبل كما في مساره التاريخي.

وانطلاقا من الذاتية الديكارتية ومن مقولة ليبنتنزانه "لاشيء سوى العقل" نصل الى ذاتية هيجل والتطابق بين الواقع والمعقول. ومن ثم يصبح الإنسان بشكل ماهو مصور العالم.

- ويتعلق الأساس الثاني بوجود طبيعة لها قوانينها الخاصة، وتشكل نظاما يمكن استكشافه بالطرق العلمية.

- ويرتبط الأساس الثالث بوجود إرادة بشرية، لها من الحرية مايتيح لها أن تنتزع نفسها من حتمياتها الطبيعية والثقافيية والبيولوجية والتاريخية (في الفلسفة السياسية مذهب العقد الاجتماعي وخاصة عند هوبز واسبينوزا وروسو، والمذهب الماركسي).

- ويتألف الأساس الرابع - وهو أحدثها عهداً من اختزال الطبيعة إلى حدها الأدنى، وأحيانا انكارها كلية. وهكذا لم تعد الطبيعة تتصور كمعطي أولي ونهائي، وإنما كنظام من التطورات والعلاقات المؤقتة بين الكائنات الحية والمادة. وفضلا عن ذلك فإن كل المجال المفهومي الذي فقدته فكرة الطبيعة المتراجعة تكسبه فكرة الثقافة أو النفسية. وهكذا يصبح الإنسان - في سلوكه ولغته ومعتقداته- ثمرة لبيئته وثقافته وتاريخه النفسي، بل نستطيع أن نقول أنه لم يعد كائنا طبيعيا، لم يعد نقطة بدء وإنما نقطة وصول مازالت مجهولة. وفي هذا المنظور لايعدو الإسنان المعروف أن يكون أكثر من شيء عابر لن نعرف على الأرجح أبدا بدايته ولانهايته معرفة أكيدة (الداروينية، الماركسية، الفرويدية).

- وأما الأساس الخامس فيتعلق بالزمن، ويتمثل في النظر الى التاريخ كحقيقة واقعة لارجعة فيها، وليس كواقعة متكررة أو دورية. ومن هنا يغدو الإنسان صانع تاريخه، ويغدو الزمن رصيدا يتجدد ويزيد بالتدريج.

2- وعلى المستوى الثاني - مستوى فلسفة الحق- تدور المسألة في المقام الأول حول مشكلة مصدر الحق. فقد تصورت بعض المجتمعات، وبعض المفكرين، الحق انعكاسا لقوانين طبيعية، وهم بهذا يضعون الطبيعة باعتبارها المعطي الأول. وهناك آخرون تصوروا الحق نابعا عن نظام إلهي. وهاتان الحالتان تكتشفان عن مفهوم للحق باعتباره شيئا تمليه الطبيعة أو الله حسب الأوضاع.

أما الإجابة الثالثة فهي إجابة المحدثين، وهي ترجع بأصل الحق الى إرادة البشر ذاتهم. إن المسألة هنا ليست "املاء" وإنما إرادة، ويصبح الحق ثمرة مداولات أفقية، وتتجاوز الدولة بذلك الإرادات الخاصة، وتصبح مصدر الإرادة السياسية والحق الموضوعي. وقد دفع هيجل بمنطق الدولة هذا الى نهايته القصوى، وحَدَّدَ مفاهيمه ولغته. وليس الفقهاء المحدثون - وخاصة الكتاب السياسيون - في واقع الأمر سوى مجربين للفلسفة الدستورية الهيجلية. وخلف هذا المفهوم توجد كل نظريات العقد الاجتماعي التي ظهرت بوضوح في الغرب في نهاية العصور الوسطى، لكن جنينها كان موجودا بالفعل في العصور الوسطى، وحتى في الفلسفة القديمة اليونانية أو الرومانية.

تلك بإيجاز هي القاعدة التي تقوم عليها الثقافة السياسية الحديثة، والشيء الأساسي فيها هو أنها تنتهي الى نظرة نسبية الى الله والنظام الطبيعي كمحددين للفعل الانساني، وتجعل الانسان مصمم تاريخه وحقه ودولته. وترجع هذه الثقافة السياسية بجذورها الى نهاية القرون الوسطى، إلى القرن الثالث عشر، وبوجه خاص تحت التأثير السائد لفلسفة ابن رشد ومدرسته (سيجاردي برابان ومارسيل دي بادو وبواس دي داسي الخ..) ومن ثم فإن جزءا معينا من الفكر العربي هو الذي يكمن خلف الحداثة، لكن من المؤسف أن هذا الجزء قد هزم ونسي على يد الفكر النقلي في العالم العربي ذاته.

عياض ابن عاشور: **العقلية المدنية العربية تجاه الحداثة.**
لوموند ديبلوماتيك. الطبعة العربية غشت 1989.

4.2 المجال السياسي

ب. بادي

وبناء عليه يجد القانون الذي ينظم حيز السياسي نفسه محدداً بدقة من وجوه عدة. أولا من الناحية الطبوغرافية وذلك بتميزه عن القانون الخالد، وهو القانون المنزل والمستقل عنه، ثم من ناحية إعداده إذ أنه لاينشئ التزامات إلا في حدود بقائه متوافقا مع العقل ومع القانون الطبيعي. وأخيراً من ناحية غايته حيث إنه ليست له أهداف أخرى سوى خدمة الصالح العام، إن سن القانون يعود الى مجموع الشعب أو يعود إلى الشخصية العامة المكلفة من المجموع والتي

لاتملك "سلطة القسر" إلاّ إذا كانت تعمل وفقاً للعقل ومن أجل صالح الجماعة كلها. وعلى هذا فإن القانون الذي يسند المستبد ليس قانوناً، بل إفسادا للقانون، يتعارض مع أهدافه، ومع معرفة الحقيقة المتاحة للإنسان عن طريق العقل .

إن الإلزام المستمد من استقلال الحيز السياسي الذاتي، لم يعد كما كان لدى مانجولد، ناشئاً عن احترام العقد وخضوع السلطة الملكية للمصدر الشعبي، ولكنه أيضا بسبب الالتزام الأكثر تشدداً المفروض على العاهل الأرضي بأن يسلك وفقاً للحق ولقوانين العقل، في الواقع أن مجموعة أعمال الراهب الدومينيكي توماس تتضمن ماهو أبعد من العلمانية، إذ ترسم فيها فكرة دولة القانون ومشروع القانون الطبيعي بأكمله، إن هذه النظرة العامة على أعمال يفصل بينها قرنان من الزمان تتمخض عن تفسيرين محتملين للحيزين السياسي والديني وترسم سمتين أساسيتين من سمات بنيان الدول في الغرب، وهما سمتان ستقومان على التعاقب بالتنافي ثم بالتكامل: أولا فكرة الدولة التي تحصل على مرجعها من شرعية ذات أصل شعبي، ثم الاستناد إلى قانون طبيعي يجعل الدولة لاتستطيع القسر إلاّ بوضع القانون فوق ذاتها بل وفوق السيادة الشعبية عند الاقتضاء. إن فكرة القانون كما تبرز لدى القديس توماس لاتتوافق في الحقيقة مع تعسف أي مشرع سواء كان هذا المشرع فرداً أو جماعيا. وإننا نجد في هذا نذيراً للمجابهة بين ثقافة ديموقراطية وثقافة قانونية وهو عنصر أساسي للتحديث الغربي سنرى أنه أثار العديد من المعارك التي صنعت تاريخ الدولة الغربية.

غير أنه كلما ازداد استقلال السياسي الذاتي وضوحاً أبرز ثنائية أخرى مكونة للتحديث وهي ثنائية الحيز العام والحيز الخاص. إن خروج السياسي من المجال الديني يتوافق من ناحيتين مع تحديد الحيز العام. وحيث إن نظام المدينة أو الدولة هو بطبيعته نظام تحقيق المصلحة المشتركة وفقاً للعقل أو لعقد، فلايمكن إدارته إلا عن طريق شخصية عامة، أي بواسطة فاعل يحصل على شرعيته لا من جسده الطبيعي بل من قوامه الروحي حسب تعبير كانتورفتش kantorowics الصائب. وسواء كان هذا الفاعل خاضعا أم ملتزما، وسواء كان صاحب سلطة أم شرعية، فإنه لايستطيع إلا الاستناد على مؤسسة بعيدة عن التعسف الفردي. بل وأكثر من ذلك، فإن ثنائية المجالين السياسي والديني أدت بأولئك الذين يصوغونها إلى التساؤل حول القرار التحكيمي الذي يمكن صدوره في حالة حدوث نزاع بينهما، والذي يمكن أن يحدد بصورة أفضل مكونات اختصاصات كل منهما، وهكذا نجد القديس توماس يذكر أن الروحي يتغلب على الدنيوي، فهي في الواقع من سلطة الكنيسة على هذه الأرض. وهذه وسيلة مباشرة للغاية لجعل مجال المسيحية لايقتصر على الروحي وحده، بل وعلى مجال الضمائر أيضا، وبذلك يتم التطابق بين الروحي والخاص لجعل الكنيسة حامية للفرد في مواجهة المنطق الجماعي المميز للمجال الدنيوي. إن كل هذا البناء الذي أقيم في نهاية القرون الوسطى يوضح بعض المجازفات المألوفة في التطور السياسي الغربي، والذي يظل موضوع المدرسة حتى اليوم هو خير مثال عليها. إن الجدل حول هذا الموضوع لم يتجدد إلا قليلا حيث أنه لايزال حتى يومنا هذا يدور بين أولئك الذين يرون أن التعليم لابد وأن يكون عاماً لأنه يستند إلى الصالح العام وإلى إشباع حقوق وواجبات المواطن، وبين أولئك الذين يرون أن التعليم يجب أن يكون خاصاً

لأنه يتعلق بشكل مطلق بتكوين الفرد. إنهما مفهومان للحرية لايمكن تقليصهما لأنهما ينتميان إلى نموذج ثقافي لم يتصور إطلاقا العام والخاص على أنهما حيزان يفصلهما حاجز، ولكن باعتبارهما مجالين يسودهما التوتر الدائم، كما تتشكل ذاتية كل منهما من خلال تعارضهما.

الدولتان برتران بادي: ترجمة لطيف فرج -
دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - ص.ص: 25-27
Les deux états : B. Badie, Fayard, 1986.

5.2 الحداثة السياسية واستقلال المجال السياسي

م.ع. الجابري

"المجال السياسي" مفهوم نستعيره من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الاسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند بادي أحد اساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين. والكتاب صدر حديثا بعنوان: "الدولتان" : السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الاسلام". وإذا نحن أردنا أن نقرّب الإشكالية التي يعالجها المؤلف الى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول أن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت "الدولة" في أوروبا من دولة "الأمير" (= الملك، الأمبراطور) الى الدولة الحديثة، دولة "الحداثة السياسية"، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة ... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الاسلام خلال القرون الوسطى الى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الاسلام من أجل نقل "الحداثة السياسية" الغربية تلك الى بلدانها؟

وإذ يطرح المؤلف هذا السؤال المضاعف يصرح أنه لايريد أن ينطلق من وهم عالمية النموذج الأوروبي وانما يريد أن يكتشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الاسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معا على أساس أن كلا منهما ندٌ للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الاسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية.

وهكذا، وبتطبيق هذا "المنهج" يكتشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت

عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال "السياسي" أي خاص بالممارسة السياسية، ينافس "الأمير" والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية. لقد ظهر هذا المجال نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية "التعاقد" (أو العقد الاجتماعي - قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى، وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة الى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو "الشعب"، "المصلحة العامة" و "بناء شرعية السلطة على التعاقد" الخ ... مما أصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا هو المجال السياسي الذي يجسم مايعبر عنه بـ "الحداثة السياسية"، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة "الأمير".

ذلك ما حصل في أوروبا اما في بلاد الاسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية وبالتالي لم تعرف، ولاهي تعرف الآن، قطيعة مماثلة بين "الأمير" ومايسمى في هذه البلدان ب"الدولة"، بل مازال "الأمير"، فيها هو الدولة ومازالت الدولة هي الأمير. أما السبب - في نظره- فهو عدم وجود كنيسة في الاسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الاسلامية من ذللك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و "الأمير". هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في "استيراد" الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع الى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالا يحتله "الأمير" بمفرده ويحتويه الدين احتواء. وهذا مايفسر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والاسلامي اليوم موجهة في آن واحد ضد "الأمير" وضد النخب العصرية وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الإيديولوجيات المنقولة والمستوردة للحداثة السياسية الأوربية لم يبق أمام الجماهير الا الاسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتعبئة الجماهير غير الاسلام، ومن هنا كانت "الصحوة الاسلامية" المعاصرة....

واضح أن هذا التفسير لايحمل جديدا من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحداثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين "الأمير" والكنيسة من جهة وبين "الأمير والقوى الاجتماعية البورجوازية الصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الاسلام الى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لايمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلا أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهذا مالايمكن اثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء *الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن "الأخلاق" البروتستانية التي انتشرت مع الاصلاح الديني* الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحث على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «الروح الرأسمالية» القائمة على الجري وراء الربح وعلى *التخطيط والسلوك العقلاني الخ.. وبهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مدينا في ظهوره، إلى حد* كبير، للمذهب البروتستاني. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادي أعلاه قلنا،

بناء على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحا دينيا من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن تثبت أولا أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانية لم تكن سببا للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيرا آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيرا أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا قوامه أن تطور الأوضاع في إوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعا وحافزا من حيث إنه كان يمثل نوعا من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة -وليس على صعيد الواقع-، الشيء الذي يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقا من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

محمد عابد الجابري : **نقد العقل السياسي**،
الدار البيضاء 1990 - ص 14-16.

6.2 الحداثة والتحديث

تورين

يكفي أن يشار، حتى في عجالة، إلى تعريف الحداثة لكي يفهم أن هذه الفكرة يجب أن تفصل تماما عن فكرة التحديث. ولكن أليس هذا الفصل أيسر اليوم بكثير مما كان عليه في الماضي؟ لقد كان يبدو من البديهي منذ قرن من الزمان أن أكثر البلاد حداثة هي أكثرها أخذا بأساليب التحديث وقد دعمت التجربة التاريخية للولايات المتحدة وقتا طويلا هذا الخطأ في التقدير اذ أن الولايات المتحدة كانت في الوقت ذاته حديثة وعقلانية وتحديثية بدرجة كبيرة نظرا لأنها كانت تجتذب الرجال ورؤوس الأموال لتعمير المساحات الشاسعة الخالية على طول الحدود بالسكان ولتنظيمها. على أن الأمور قد تغيرت اليوم وقد اعتدنا في الواقع، منذ نهاية *القرن التاسع عشر ونمو الصناعة الألمانية واليابانية السريع*، على التسليم بأن من الممكن لبلدان غير حديثة أن تكون أكثر تحديثا من أكثر البلدان تقدما في الحداثة. وأصبح من المألوف اليوم

المقارنة بين طريقة الإدارة الأمريكية وطريقة الإدارة اليابانية، وهي مقارنة في محلها لأنها تكشف على الفور ما بين الحداثة والتحديث من فارق. إن الإدارة بالطريقة الأمريكية، التي تدرس في أرقى معاهد إدارة الأعمال، هي تطبيق لمبادئ «فلسفة عصر التنوير» والفكر العقلاني على إدارة المنشآت، والإدارة الجيدة فيها هي تلك التي تحدد المهام وتفرق بين الأنشطة وتجعل كل شيء محسوبا. وحتى إذا أريد نقد هذه النظرة وإذا أريد على الأخص، رفض العناصر التي تعتبر خطأ عناصر علمية في الأساليب المطبقة على عمل العاملين، فإن هذا لا يمنع من أن هذه النظرة للحداثة قد لقيت نجاحا باهرا. ولكننا اليوم أقل إعجابا بما حققته هذه الإدارة من نجاح من إعجابنا بالنجاح الأكبر، فيما يبدو، الذي حققته الإدارة اليابانية، التي لا تستند إلى الترشيد العقلاني بل إلى، التعبئة، والتي لا تولي اهتماما لمبادئ العمل العالمية بل تهتم بتدعيم طاقة المنشآت الكبرى أو المجموعات الصغرى على التغيير وذلك بالاستناد لا إلى المعطيات الاقتصادية وحدها بل بالاستناد أيضا وبنفس القدر إلى المعطيات الثقافية والاجتماعية. والهدف المنشود هنا، كما في الحياة العسكرية، محدد في عبارات خاصة أي غزو السوق وامتلاك ناصية التكنولوجيا كما أن الفعالية غزو السوق وامتلاك ناصية التكنولوجيا كما أن الفعالية تقاس بالطريقة التي تتوصل بها منشأة معقدة على التكيف مع أساليب التشغيل الجديدة. ويمكن وصف الإدارة على الطريقة اليابانية بأنها أكثر تحديثا أو أكثر تعبئة للطاقات. وهناك أمثلة أخرى يمكن إضافتها إلى المثل الياباني إذا نظر إلى العدد الكبير نسبيا من البلدان التي نجحت في تحقيق تنمية اقتصادية سريعة خلال السنوات الخمسين الماضية، من المكسيك إلى الهند.

والسؤال الآن هو: هل في الإمكان وضع نظرية للتحديث منفصلة تماما عن نظرية الحداثة؟ هل من الممكن أن يقال إن ظروف التصنيع تختلف عن ظروف سير المجتمع الصناعي؟ هذا موضوع قديم وقد سبق لماركس مثلا أن طرحه حين تحدث عن التراكم الأولى وميزه عن عناصر سير الصناعة الرأسمالية. والواقع، فيما يبدو، أن من الضروري تحليل التنمية، والانتقال من نمط مجتمعي إلى نمط آخر، وإلى نمط التصنيع، بصفة خاصة، عن طريق استخدام مفاهيم مختلفة عن تلك التي تستخدم بصدد السير الداخلي لهذا النوع أو ذاك من أنواع المجتمعات. وحين ننظر في التحليلات المقترحة للتصنيع أو -بشكل أشمل- للتنمية فإن ما يلفت النظر هو أن العوامل الداخلية والعوامل الخارجية والعوامل الاقتصادية والعوامل الاجتماعية، تذكر دائما على أنها مترابطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه مطلقا رد التنمية إلى مجرد تحليل العوامل الداخلية للنمو الاقتصادي. ولا يمكن أن يكون هناك تغير في نمط المجتمع دون أن يكون هناك تغيير أساس في نظم الرقابة والإنتاج الاجتماعي والثقافي السابقة. وهو الشيء الذي جرى التعبير عنه في حالات كثيرة بفكرة الثورة منذ الثورة الانجليزية التي أعلنها كرومويل ودور المتطهرين الانجليز إلى ثورات العالم الثالث في القرن العشرين. ولكن يجب علاوة على ذلك أن يضاف إلى هذه الأزمة الداخلية انفتاح وافد من الخارج سواء تمثل ذلك الإنفتاح في الاكتشاف الكبرى ودور التجار المغامرين في القرن السابع عشر أو، في أيامنا هذه في دور التكنولوجيا التي تمر بتطور سريع وكذلك في دور المنافسة الدولية. وبنفس الصورة فإن التحول

الاقتصادي والاجتماعي لا يفترض فقط مجرد تراكم لرؤوس الأموال ولوسائل الإنتاج بل يفترض أيضا تلبية للمطالب الاجتماعية، ولولا هذا فمن المحتمل ألا يؤدي ارتفاع معدل الاستثمار الا إلى التبديد أو إلى مجرد زيادة الإنتاج الحربي. والحاصل أن الطلب الداخلي والخارجي يجب أن يعتبر دائما بالنسبة لنمط التنظيم الاقتصادي عنصرا من عناصر العلاقة مع الخارج.

وبدلا من المقابلة بين التنمية الداخلية والتنمية الخارجية كما لو كان النوعان الحديان موجودين في نقاء كامل، أليس من الأفضل أن نؤكد أن جميع عمليات التنمية الناجحة تضم عوامل داخلية وعوامل خارجية كما تجمع بين عوامل اقتصادية وعوامل اجتماعية ثقافية؟

المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
اليونسكو. نونبر 1988

7.2 موجات الحداثة الثلاث في الفكر السياسي الغربي

ل. ستروس

وفي هذا الصدد يبدو إعطاء ملاحظة عامة حول مفهوم الحداثة ملائما. منذ البداية فُهمت الحداثة في تعارضها مع العصور القديمة وهكذا تتضمن الحداثة العالم القروسطي. فالاختلاف بين الحديث والقروسطي من جهة وبين العالم القديم من جهة ثانية أعيد تأويله حوالي 1800م كاختلاف بين الرومانسي والكلاسيكي. وبالمعنى الضيق كانت الرومانسية تعني حركة الفكر والشعور التي استهلها روسو. وبالطبع فالرومانسية تبدو حديثة أكثر من الكلاسيكية بمختلف تلاوينها.

لعل الوثيقة الأعظم التي تعبر عن الصراع الخصب بين الحداثة والعالم القديم مفهوما كصراع بين الرومانسي والكلاسيكي هي ديوان الشاعر الألماني غوته (Goethe) : فاوست (Faust) . لقد دعي فاوست من طرف الرب ذاته "رجلا طيبا" وهذا الرجل الطيب يقترف جرائم رهيبة خاصة أو عامة على السواء. سوف لن أتحدث عن واقع كونه يكفر عن ذلك بإنجاز عمل ذي مصلحة عامة أي عملا يمكنه من مواصلة طريقه على أرض حرة بمعية قوم أحرار. وأن هذا العمل السياسي الصالح ليس إجراميا أو ثوريا بل شرعيا بمعنى الكلمة: لقد أصبح العمل ممكنا بواسطة حصوله على إقطاعية من الامبراطور الألماني. وسأقتصر بالتأكيد على أن طيبوبة فاوست ليست فضيلة بدون شك أي أن الأفق الأخلاقي لأشهر مؤلفات غوته قد تم فتحه من طرف روسو. صحيح أن طيبوبة فاوست لا تتطابق مع المعنى الذي يعطيه روسو لهذه الكلمة. ففي الوقت الذي تنسجم فيه طيبوبة روسو مع الامتناع عن الفعل ومع نوع من الراحة فإن طيبوبة فاوست هي كفاح لا متناه، وعدم ارتياح وعدم اقتناع بكل ما هو متناه ومنته ومكتمل أي "كلاسيكي" . ما يجسده فاوست بالنسبة للحداثة. أي بالطريقة التي يدرك بها الإنسان الحديث نفسه كإنسان حديث. قد أعطيت اعتبارا خاصا من طرف اشبنغلر الذي دعا الإنسان الحديث

بالإنسان الفاوستي. ويمكننا أن نقول إن اشبنغلر عوض كلمة "رومانسي" بكلمة "فاوستي" في معرض وصفه لخاصية الحداثة.

وبما أن الموجة الثانية للحداثة تنتسب إلى روسو. فالموجة الثالثة تنتسب إلى نيتشه. فروسو يجابهنا بتناقض الطبيعة من جهة وبالمجتمع المدني والعقل والأخلاق والتاريخ من جهة أخرى. بحيث إن الظاهرة الأساسية هي الإحساس بالوجود البهيج أي الاتحاد والمشاركة في الطبيعة وهو جزء لا يتجزء من الطبيعة بما هي متميزة عن العقل والمجتمع. ويمكن أن توصف الموجة الثالثة للحداثة بأنها تقوم على أساس فهم جديد للشعور بالوجود: وهذا الإحساس هو تجربة الرعب والمعاناة بدل الانسجام والسلام. وهو كذلك إحساس بالوجود التاريخي باعتباره مأساويا بالضرورة. وهكذا يبدو المشكل الإنساني لا حل له بالفعل كمشكل اجتماعي كما قال روسو: إذ لا توجد تمة إمكانية للهروب من الإنساني إلى الطبيعي ولاإمكانية تحقيق السعادة المثلى بل أن أقصى ما يستطيع الإنسان الوصول إليه فلا علاقة له بالسعادة أصلا.

واستشهد بهذه الفقرة لنيتشه: "كل الفلاسفة يشتركون في نفس الخلل حيث ينطلقون من إنسان الوقت الحاضر ويعتقدون أنهم بالغي هدفهم عن طريق تحليل إنسان الوقت الحاضر. إن غياب الحس التاريخي هو الخلل الموروث عند كل الفلاسفة". فنقد نيتشه لكل من سبقه من الفلاسفة ما هو إلا صياغة أخرى لنقد روسو لكل من سبقه كذلك. لكن ما يكتسي أهمية عند روسو يبدو غريبا جدا عند نيتشه وذلك لأنه في المرحلة الفاصلة بين كل منهما قد تم اكتشاف التاريخ. فالقرن الذي يفصلهما هو عصر الحس التاريخي. ويلمح نيتشه إلى ما يلي: لقد أسيء لحد الآن فهم ماهية التاريخ. وهيجل هو أقوى فيلسوف للتاريخ. وبالنسبة لهذا الأخير فالتطور التاريخي تطور عقلاني ومعقول وهو تقدم سيبلغ ذروته مع الدولة العقلانية أي دولة ما بعد الثورة. والمسيحية هي الدين الحق أي الدين المطلق لكن المسيحية تشتمل في تصالحها مع العالم على روح العصر (Saeculum) في علمنته الكاملة؛ وهو صيرورة بدأت مع حركة الإصلاح، واستمرت مع الأنوار، واكتملت مع دولة ما بعد الثورة. وهي أول دولة تقوم بشكل واع على الاعتراف بحقوق الإنسان. وفيما يتعلق بهيجل فنحن مجبرون فعلا على القول، إن ماهية الحداثة هي المسيحية المعلمنة على اعتبار أن العلمنة هي هدف هيغل الواعي والبين. وحسب هيغل فللتاريخ قمة ونهاية. وهذا ما مكنه من مصالحة فكرة الحقيقة الفلسفية مع حقيقة أن أي فيلسوف هو ابن لعصره: فالفلسفةالحقة والنهائية تنتسب إلى اللحظة المطلقة في التاريخ أي إلى قمة التاريخ. أما الفكر ما بعد الهيغلي فقد رفض فكرة أن يكون للتاريخ قمة أو نهاية. إن ذلك الفكر فهم السيرورة التاريخية على أنها غير مكتملة وغير ممكنة الاكتمال. بيد أنه حافظ على الاعتقاد المفتقر إلى الأساس حاليا في العقلانية أي الميزة التقدمية للصيرورة التاريخية. وكان نيتشه أول من واجه هذه الوضعية.

هنا استنتج خلاصة سياسية من الملاحظات السابقة. فنظرية الديمقراطية الليبرالية مثلها مثل الشيوعية كانت ناتجة عن الموجة الأولى والثانية للحداثة، في حين أن التجسيد السياسي للموجة الثالثة تبين أنه الفاشية. ومع ذلك فهذه الحقيقة التي لا يمكن دحضها لا تسمح لنا بالعودة إلى الأشكال المبكرة للفكر الحديث: فنقد العقلانية الحديثة أو نقد الإيمان الحديث

بالعقل والذي قام به نيتشه لا يمكن نكرانه أو نسيانه وهذا هو السبب العميق في أزمة الديمقراطية الليبرالية.

فالأزمة النظرية لا تؤدي بالضرورة إلى أزمة الممارسة.

واضح جدا تفوق الديمقراطية الليبرالية على الشيوعية الستالينية أو ما بعد الستالينية. وفوق ذلك فالديمقراطية الليبرالية في مغايرتها للشيوعية والفاشية تستمد سندها القوي من طريقة في التفكير لا يمكن اعتبارها حديثة على الإطلاق: أي الفكر ما قبل حديث لتقاليدنا الغربية.

ليوستروس: **موجات الحداثة الثلاث** - ترجمة مشروحي الذهبي

8.2 الحداثة والمجتمع البطريكي

هـ. شرابي

ليس للمجتمع البطريكي ولا لأي من أشكال المجتمع **التقليدي** معنى موضوعي دون الرجوع إلى مفهوم الحداثة. ولا يمكننا البحث في المجتمع البطركي أو الحضارة البطركية إلا بالاستناد إلى حدث تاريخي يدعى «الحداثة». فما الحداثة؟ وما المجتمع الحديث؟

إن الجدول التالي يشير إلى بعض الأجوبة الممكنة، وذلك بمقابلة المجتمع الحديث بالمجتمع البطركي استناداً إلى عدد من المقولات الرئيسية.

المقولة	الحداثة	النظام البطركي (التقليدي)
المعرفة	الفكر/ العقل	الأسطورة/ الاعتقاد
الحقيقة	علمية/ نقدية	دينية/ تعليمية
اللغة	تحليلية	بيانية/ خطابية
النظام	ديمقراطية	سلطوية/ بيروقراطية
التركيب الاجتماعي	الطبقة	العائلة/ القبلية/ الطائفية

يحدد مارشل بيرمن في مؤلف قيم عن الحداثة هذا المفهوم استناداً إلى أربعة جوانب أساسية:

الجانب الأول أن الحداثة ظاهرة تفردت بها أوروبا. وهذا واقع ذو نتائج ضخمة بالنسبة إلى العالم الثالث.

ويتعلق الجانب الثاني بالمحتوى التاريخي للحداثة. وهذا يشير إلى السياق التاريخي الذي بدأ في أوروبا عصر النهضة والإصلاح، مع انهيار الثنائية التي اتصف بها الفكر التقليدي قبل الحديث، أي ثنائية التمييز بين عالم حقيقي وآخر وهمي. فحتى ذلك الحين كان عالم الحس يبدو وهميا، وكان في الإمكان بلوغ العالم الحقيقي عن طريق الدين والفلسفة فقط، ولم يكن للإنسان أن يدخله إلا في حياة أخرى بعد الموت. أما تحول هذه النظرة على يد الإنسان الحديث، كما في تحليل بيرمن، فقد تم بالصيغة التالية: «أصبح العالم الزائف في نظرنا شيئا من الماضي. وهو عالم خسرناه (أو نحن في طور خسارته)، في حين أن العالم الحقيقي هو العالم المادي والاجتماعي الموجود ها هنا في المكان والزمان (أو هو في طور البروز إلى الوجود).

والجانب الثالث ناجم عن تحليل ماركس للثورة البورجوازية في «البيان الشيوعي». فقد كشفت هذه، بعد خلعها أقنعة «الوهم الإيديولوجي، حسب تعبير البيان، عن حقيقة المجتمع والعلاقات الاجتماعية، وأوضحت وجود خيارات وآمال جديدة. فالإنسان الحديث، المتصف بالحذر الفردي، إنسان حرّ من الخضوع بأسياد يحطمونه، «على النقيض من عامة الناس في جميع العصور، الذين خدعوا دوماً وتحطموا بسبب إخلاصهم لرؤسائهم الطبيعيين».

أما الجانب الأخير فيتعلق بطبيعة المجتمع البورجوازي الجديد الذي ألغى المجتمع القديم وحل محله: «... هو مجتمع منفتح حقاً، ليس من الناحية الاقتصادية فحسب بل أيضا من الناحيتين السياسية والثقافية، بحيث أن الناس أحرار في التفتيش عن أفضل الحلول والسعي إليها، وذلك من حيث الأفكار والتنظيمات والقوانين والسياسات الاجتماعية، بالإضافة إلى الحصول على أفضل السلع المادية». وتختلف القوى المهيمنة على هذا المجتمع الحديث عن مثيلاتها في أي نوع سابق من أنواع المجتمع. إذ أنها تنبع من نظرته **العلمانية** ومن نمط تفكيره **العلمي**.

فما يميز نشوء الرأسمالية الحديثة هو طابعها **الثوري** في رأي ماركس، وهو **عقلانيتها** في رأي فيبر. ومن هذه الزاوية، يمكننا القول بأن الحداثة عقل وثورة في آن معا. ويرى ماركس أن الثورة البورجوازية هي التي ولدت أكثر خصائص الحداثة حيوية (الحركية والتغير)، فجعلت «كل شيء صلب يتبخر».

أما عند فيبر فالحداثة جزء لا يتجزأ من الرأسمالية. وهو يرى، شأن ماركس، أن الرأسمالية غيرت المجتمع الأوروبي (والعالم كله) بشكل جذري لا رجوع عنه. لكنه يرى، على العكس من ماركس، ان قوة التغيير ليس في «الثورة» بل بالأحرى في «العقلانية». فالعقلانية (أي العقل العلمي الذي يدرك العلاقة بين الوسائل والغايات) هي، في نظر فيبر، الثوة المهيمنة والمتحكمة ليس بالإنتاج فحسب بل بحميع ميادين الحياة البورجوازية. والبيروقراطية مع «ترشيدها جميع الوظائف والعلاقات»، هي السياق الذي دفع العالم كله إلى «ازالة الأسطورية - أي التعرية بوصفها صورة للتدليل على اكتشاف الذات (بيرمن). لكن التفاؤل الذي نراه عند ماركس نفتقده عند فيبر. ففي حين يرى ماركس أن أزمات المجتمع البورجوازي ستؤدي، في النهاية، إلى تجاوزها بالثورة، يرى فيبر أن السلطة البيروقراطية المتنامية تسحق الإنسان والمجتمع

وتسجنهما في «قفص حديدي» لا مجال للهروب منه. يعمق هذه الرؤية في وقتنا الحاضر الاتجاه الفكري القائم على تفكيك فكر المجتمع الصناعي المتقدم تفكيكاً نقدياً جذرياً مثلاً، كتابات ميشيل فوكو وجاك دريدا، اللاحقة لفترة الاتجاه البنيوي.

استخدمنا حتى الآن مفهوم الحداثة للإشارة إلى عدد من الظواهر و«المواقف» الاجتماعية التي مازالت في حاجة إلى تعريف. ومن الممكن الآن تقديم تعريف أولي للحداثة من حيث حركيتها الخاصة، بمعنى أنها جدلية على مستوى الفكر، وثورية على مستوى الممارسة. وإذا نظرنا إلى الحداثة من الناحية التاريخية، استناداً إلى إطار واسع هو إطار التجربة الأوروبية منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، وجدنا أنها تمثل كياناً عاما متكاملاً ذا خصائص: الأولى تتيح لنا فهم الحداثة بوصفها وعيا نوعياً. ويمكن القول هنا أن مفهوم الحداثة (modernity) يقابل الخاصية الأولى المتعلقة بالبنية، وأن مفهوم التحديث (modernization) يقابل الخاصية الثانية المتعلقة بالسياق، وأن مفهوم النزعة الحداثية (modernism) يقابل بالخاصية الثالثة المتعلقة بالوعي.

إن **التحديث**، وهو سياق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوروبا، يمثل ظاهرة أوروبية فريدة في نوعها. و**الحداثة** هي، من الزاوية البنيوية، مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المتميز المدعو **حديثاً**. أما الحداثة من حيث هي وعي فتشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيهما أوروبا الحديثة هويتها. وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير أوروبي (غير حديث). وأما **النزعة الحداثية**، من حيث هي وعي الحداثة، فتمثل رؤية خاصة تنطوي على تغيير الذات والعالم. وهي رؤية لا تجد تعبيرا عنها في «العقل» و«الثورة» وحدهما، وانما كذلك في الفن والأدب والفلسفة.

وهكذا فإن الحداثة والنزعة الحداثية، أي بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته، ترتكزان على عملية التحديث، أي على جدلية التغير والتحول.

لا يزال الناس يعتقدون، منذ هيرودوتس، إن الحضارة قابلة للتناقل، أي انها واقع معطى زو منقول مباشرة كما لو كان هدية أو وباء. فالناس يتحضرون بالتفاعل في ما بينهم، ويتعلمون أساليب الحياة بعضهم من بعض. والحضارة، من هذه الزاوية. نتيجة التفاعل والتناقل، عبر الزمن، بين شعوب وثقافات مختلفة.

لعلّ هذا التصور يقدم نموذجاً كافياً لتفسير التغيْر الحضاري في المجتمعات التقليدية أو السابقة على الحديثة. لكن بروز الحداثة يعني بذاته تحولاً بنيوياً عميقاً ومرحلة جديدة من مراحل التاريخ. ولم يعد التطور الحضاري مجرد مقابسة وتناقل بين كيانات حضارية متساوية نسبياً، وإنما صار علاقة بين مركز قوة وهيمنة، من جهة، ومحيط تابع وخاضع، من جهة أخرى. وفي ما يلي سنركز على القضية الآتية: بأي معنى أصبح المجتمع البطركي الجديد مجتمعاً «محدثاً»؟

التحديث

إن كلمة «محدّث» (modernized) تدل على ما هو «حديث» (modern) في إطار نظام بطركي، وتبرز خاصية أساسية لا غنى عنها لفهم النظام البطركي العربي في عصرنا هذا -أعني

ظاهرة محلية ناجمة عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الإمبريالي. تجد هذه الظاهرة تعبيراً عنها في المؤسسات من مدارس ومسارح ومجالس نيابية، وفي الأدب والفلسفة والعلوم، وفي الحياة اليومية أي في الأمور العادية من لباس وطعام، وفي نمط الحياة بعامة. وهي تشير أيضا إلى وحدات كبرى كالمجتمع والثقافة، وإلى وحدات صغرى داخلها، اجتماعية وثقافية. ومن الممكن، تبعا لذلك، أن نتكلم عن حضارة «محدثة»، أو عن مجتمع «محدث»، وكذلك عن أفراد «محدثين» وطبقات اجتماعية «محدثة». ومن الواضح أن التغيير المقصود بعبارة «محدث» هو، في أي حال وبشكل ما، أثر من آثار الحداثة. ونجد في ظل إطار هذا التعريف أن الفكرة الأساسية في كون المجتمع «حديثاً» أو محدثا» هي أن هنا عاملا خارجيا يفعل في سياق تطور داخلي فيحدث فيه تحولا. وما أن تبدأ عملية «التحديث» حتى يصبح التطور الداخلي المستقل تطوراً مشوّهاً، متخذاً شكل تجاذب بين النمو والتخلف. وليس التشوه الضمني في عملية التحديث نتيجة إخفاق داخلي فحسب، وإنما هو كذلك ناجم عن عامل آخر. هذا «العامل الآخر» كما سنرى هو، جزئياً، الخلل في نجاح عملية التحديث، الناجمة عن تحقيق التحديث في إطار من التبعية والخضوع أدى إلى نظام بطركي جديد (neopatriarchy).

وقد نشأ هذا الإطار نتيجة للأشكال المتباينة التي اتخذها التطور في أوروبا وفي البلدان الأخرى خلال الأزمنة الحديثة. ففي أوروبا نرى أن التحول الذي تمّ، أي عملية التحديث، كان مستقلاً وبالتالي غير مشوّه، وكان مقتصرا عليها. أما في جميع الحضارات الأخرى، باستثناء اليابان، فنرى أن عملية التحديث تمت في ظروف من التبعية أدت إلى نوع من الحداثة، مشوه وغير أصيل، أي إلى نظام بطريكي «حديث» أو «محدَث»، وهو النظام البطركي الجديد القائم.

ومن المهم الملاحظة أن مختلف المجتمعات البطركية لم يكن يعوقها، في تطورها، وجود بنى داخلية غير متجانسة فحسب، وإنما كان يعوقها أيضا الشكل الحاسم الذي برزت فيه أوروبا مركزاً للثورة والقوة في العالم. والإنجاز الفريد الذي حققته أوروبا هي انها استطاعت، بوسائلها الخاصة، تجاوز أنظمتها البطركية الإقطاعية والانتقال إلى الحداثة. أما الحضارات الكبرى الأخرى (العربية الإسلامية، والهندية الهندوسية، والصينية البوذية) فقد وجدت نفسها، بفعل الإنجاز الأوروبي الضخم، في خضم نظام عالمي واقع تحت الهيمنة الأوروبية وناجم عن ذلك النجاح الفريد. ومن هنا، أدى النشاز (heteronomy) الداخلي و الخضوع والتبعية، بتلك الحضارات إلى اعتماد أنماط حداثية مشوهة وناقصة.

هشام شرابي: المجتمع التقليدي والحداثة

(فصل من المجتمع البطركي) - نشر بمجلة الأزمنة. باريس /دجنبر 1986.

4. نحن والحداثة

1.3 التيارات الحداثية في الفكر العربي

م.أ. العالم

الحداثة الليبرالية:

نستطيع أن نعود بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة الى منتصف القرن التاسع عشر، وأن نعد رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي من روادها الأوائل. وبرغم أن التوفيقية بين التراث والعصر كانت المظهر الخارجي لفكر الطهطاوي وخير الدين، إلا أن جوهر هذا الفكر كان هو تسييد العقلانية الأداتية التكنولوجية - لو صح التعبير- من أجل تجديد الحياة وتطويرها والخروج بها من جمود وتخلف العصور الوسطى الى آفاق الحرية والعقلانية والتصنيع.

ونستطيع أن نتابع نمو هذا الخط العقلاني الليبرالي مع بداية القرن العشرين في اجتهادات لطفي السيد ثم في اسهامات طه حسين وأحمد أمين ثم أخيرا في كتابات زكي نجيب محمود. ويكاد كتاب "مناهج الألباب في مباهج الآداب" للطهطاوي وكتاب "مستقبل الثقافة في مصر "لطه حسين وكتاب "تجديد الفكر العربي" لزكي نجيب محمود أن يكونوا من المعالم الفكرية الرئيسية في هذه المسيرة التحديثية الليبرالية. إلا أن هذه المسيرة برغم ما حققته من تنوير فكري عام، لم تخرج عن مجاولة الاستحداث على النسق الأوروبي الرأسمالي مع مراعاة لخصائصنا وملابساتنا التراثية والقومية. ونستطيع القول بأن هذا التيار الليبرالي هو الذي يحكم ويسيطر بمستوى أو بآخر في أغلب بلادنا العربية، وان اتسم بأمرين : الأول هو طابع الاستبداد السلطوي السياسي رغم طبيعته الليبرالية الاقتصادية. والثاني هو طابع الازدواج بين هذه الطبيعة الليبرالية التحديثية واستمرار ارتباطه بالأبنية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمية الماضوية السابقة على التحديث.

ويمكن القول في غير تعسف أن الفلسفة الليبرالية التي يعبر عنها ويمارسها هذا التيار - بشكل أو بآخر. بمستوى أو بآخر- لم تفض الى تحديث حقيقي في بنية المجتمعات العربية، بل كانت أداة لتعميق التبعية البنيوية للتقسيم الدولي الرأسمالي للعمل.

الحداثة الدينية:

هناك اجتهادات شتى في مجال الدين من أجل التجديد والتحديث ونستطيع أن نتبين هذا التيار الاجتهادي الديني وأن نتابعه عند الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد النويهي ومحمود محمد طه والغنوشي ومورو وغيرهم. ولعلنا نجد أبرز تعابيره اليوم في المدرسة المصرية المسماة بالسلفيين الجدد التي تتمثل في عادل حسين وأنور عبد الملك وجلال أمين وطارق البشري وحسن حنفي وغيرهم.

وجوهر هذه الحركة التجديدية، على اختلاف اجتهاداتها هو تأويل النص الديني من قرآن وحديث تأويلا عقليا بما يتلاءم ومستلزمات العصر، ومصالح العباد في مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة. وقد نجد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالي هي سمة التوفيقية بين التراث والعصر. إلا أن هذا التيار الديني لايسعى الى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية، بقدر مايسعى الى التمايز الحضاري عنها. فنقطة البداية عنده هي الاختلاف مع الغرب لا التلاقي معه شأن التيار الليبرالي. ولهذا نجد عادل حسين مثلا يرفض مفهوم التحديث أساسا لما يتضمنه من معنى التحديث وفق الحضارة الغربية ويعتبره فخا. فعملية التحديث - كما يقول- هي محاولة الدول التابعة لكي تكون قطعة من الغرب أو قطعة من أوروبا حسب التعبير الشهير للخديوي اسماعيل. والتمدن الصحيح عنده لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعي لمجتمعها والتجدد الذاتي الذي ينتج تمدنا أصيلا. ولهذا فهو يفضل مصطلح "الاستقلال الحضاري" على مفهوم الحداثة أو التحديث. وطريق الاستقلال عند عادل حسين وجماعته يبدأ باستيعاب أصول عقيدتنا (اسلامنا) وتاريخ أمتنا (بالمعنى الواسع للتاريخ) وظروفها الموضوعية الحالية، ولنبحث في مناهج التجدد الذاتي وفق منطق هذه العقيدة وهذا التاريخ وهذه الظروف، وعادل حسين لاينكر أهمية الكثير من المكتشفات التي توصلت اليها المدارس الغربية ولا يرى حرجا في استخدامها. ولكنه يدعو إلى بناء نظرية علمية مستقلة مرتكزة على العقيدة الاسلامية وإذا كان عادل حسين يكاد يقتصر على الدعوة الى إنشاء العلوم الاجتماعية إنشاء جديدا مؤسسا على المعتقد الاسلامي، فإن حسن حنفي يدعو الى تحقيق ذلك في مجال العلوم الطبيعية كذلك من فيزياء وكيمياء الى غير ذلك. المهم هو الاستناد الى النهج الاسلامي لإنشاء بنية نظرية مستقلة عن البنية النظرية الغربية. ويبدأ هذا النهج - كما يرى عادل حسين- بالاقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة وهو الإيمان بالله الواحد الخالق، فهذا الإيمان هو القاعدة الأساسية في مواجهة القاعدة الدنيوية في النظريات الغربية .

ونجد نفس هذا الأساس المنهجي في الدعوى التجديدية عند حسن حنفي في كتابه الأخير "من العقيدة الى الثورة" عندما يقول بأن الوحي هو أساس العقل وهو نقطة البداية في الفهم والتفسير وأن وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التي يقول بها الوحي الى نظام معين لجماعة معينة.

ونلاحظ أن هذه الدعوة التجديدية للدين تتسم أساسا بأمور ثلاثة:
أولا- بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربية (الرأسمالية والاشتراكية على السواء) .ثانيا - اتخاذ الوحي مرتكزا للعقل والعمل. ثالثا- تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات.

ولاشك في تقديري أنه لا حداثة ولا تجديد ولا استقلال بغير التنمية المنبعثة من الذات، ولكن هل يمكن أن يتحقق هذا باستقلال حضاري عن العصر، اكتفاء بالاستفادة بخبراته التكنولوجية؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا بالاستناد أساسا الى الوحي وحده وتطويع العقل له في مختلف الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية؟.. ويبقى السؤال الأخير الكبير: ماطبيعة التنمية المعبرة عن الذات، وماهي المصالح والحاجات الأساسية التي ستسعى لتوفيرها واشباعها، وأي القوى الاجتماعية القائمة على هذه التنمية، والمستفيدة منها أساسا؟

ففي واقع التجربة المصرية الحالية يتم اليوم تحالف كامل بين أصحاب هذا الرأي وحركة الاخوان المسلمين. فعادل حسين - على سبيل المثال- هو رئيس تحرير جريدة الشعب لسان حال هذا التحالف. وعلى صفحات هذه الجريدة يرتفع الدفاع الحار عن شركات توظيف الأموال وهي شركات اسلامية ثبت فسادها فضلا عن ارتباطها ارتباطا سمساريا بالشركات الرأسمالية الكبيرة العالمية، بل يقوم تحالف موضوعي بين هذا التحالف والسلطة الحاكمة رغم المعارضة الشكلية لبعض سياساتها الجزئية. ويتركز الهدف الرئيسي لهذا التحالف حول تطبيق الشريعة الاسلامية واقامة سلطة دينية. والواقع أنها في ظاهرها دعوة الى طريق ثالث بين التنمية الرأسمالية والتنمية الاشتراكية. ولكنها في حقيقتها دعوة الى تنمية رأسمالية مرشدة تحت مظلة سلفية.

الحداثة القومية :

للحركة القومية تاريخ حافل منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم، ومايزال يتوالد ويتواصل مفكروها جيلا بعد جيل وتنمو وتتطور مفاهيمها منذ الرعيل الأول الذي تمثل في البستاني والكواكبي وطاهر الجزائري ونجيب عازوري وعبد الحميد الزهراوي وشكيب أرسلان وعشرات غيرهم حتى الجيل الحديث جيل الأربعينات والخمسينات الى جيل اليوم الذي يتمثل في الأرسوزي وعفلق وصلاح البيطار وساطع الحصري والريماوي وعصمت سيف الدولة ونديم البيطار وغيرهم. ولقد تمكنت الحركة القومية أن تقود كثيرا من الحركات الثورية، طوال هذا التاريخ. وان تشكل تنظيماتها في الأربعينات والخمسينات وأن تتولى السلطة في أكثر من بلد عربي، وأن تلقي بظلها على مجمل الحركة الشعبية العربية، وأن تقودها قيادة تاريخية وخاصة في المرحلة الناصرية.

ولعل أبرز المفكرين المعبرين اليوم عن هذه الأطروحة بحماس وحرارة هو نديم البيطار. ففي آخر كتاب له وهو "المثقفون والثورة" (صدر عام 1987) يرى أن المعركة التي تفرض ذاتها وتواجهنا حاليا هي أولا معركة فكرية ضد قوى التجزئة والاقليمية، وهي معركة كما يقول "تنطلق من التناقض الأساسي الجذري بين فكرة الدولة الواحدة وواقع التجزئة الاقليمية" ويرى كذلك أن الانتلجنسيا الوحدوية هي التي تشكل حاليا القوة الوحيدة التي يمكن إن نظمت

نفسها تشكيل جسر بين الرؤية الوحدوية والسياسة الوحدوية. وهو يرى أن الوضعية الوحوية الموضوعية هي إقامة "الاقليم - القاعدة" الذي يشكل المرتكز الأساسي للوحدة، وهذا الاقليم هو مصر. ويدعو الى ضرورة صياغة الانتلجنسيا الوحدوية صياغة جديدة جذرية أي صياغة تمحور فيها مشاعرها وأفكارها كلها تقريبا في القصد الوحدوي وحوله وترى أن المقياس الأول والأعلى وأعمالها ووجودها ذاته هو المقياس الوحدوي الذي تقيس به كل شيء وتحكم به على كل شيء، وتميز به الخير والشر وترى فيه أن كل ما يخدم القضية الوحدوية خير ترضاه، وكل مايسيء إليها شر تأباه.

وهكذا تكاد تصبح المسألة الوحدوية هدفا في ذاتها بل صنماً مقدسا تدور حوله كل الجهود والنضالات والقيم. ونكاد نصل بهذا الى مرجعية اطلاقية جامدة.

ويقف الفكر القومي نفس الموقف الذي يقفه الفكر الديني من الحضارة الغربية، فهو يسعى كذلك الى إقامة حضارة أخرى متميزة، مختلفة عن أنماط التنمية وتوجهات التحديث السائدة في الفكر الغربي. ولهذا فهي دعوة تحديثية ذات تطلع كذلك الى طريق ثالث متميز حضاريا عن النظامين الرأسمالي والاشتراكي وان تكن في بنية سلطتها التي تدعو اليها أقرب في الحقيقة الى النظام الرأسمالي المرشد ديمقراطيا وقوميا. ويتضح هذا في حديث نديم البيطار عن قيادة الانتلجنسيا للحركة التوحيدية، كما يتضح في ما انتهى اليه التقرير النهائي لمشروع "استشراف مستقبل الوطن العربي" من أن "النخب البديلة" التي ستقود التغيير مرة أخرى "تأتي" من صلب الطبقة الوسطى الحديثة، على أن تأخذ في صياغة رؤيتها الجديدة دروس انتكاس الحقبة الليبرالية (وهي المسألة الاجتماعية والمسألة القومية) ودروس انتكاس الحقبة القومية الاشتراكية (اهمال الديمقراطية وحقوق الانسان والأصالة الحضارية).

والملاحظ أنه لاتوجد فواصل عميقة حاسمة بين فكر الحداثة الليبرالية وفكرة الحداثة الدينية وفكر الحداثة القومية. فما أكثر مابينها من تداخل. ولعل القاسم المشترك بينها جميعا هو التوفيقية وان اختلف مستواها من تيار فكري الى آخر. ولهذا تكاد تشكل هذه التيارات الفكرية الثلاثة مايمكن أن نسميه الحداثة التوفيقية.

الحداثة الثقافية:

وهناك تيار حداثي يكاد يركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل. وهو تيار في معظمه عصري بحق، يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية. وهو لايدعو الى حضارة أخرى متميزة شأن التيار الديني والقومي، وانما يدعو الى الامتزاج والاندماج في هذه الحضارة، مع مراعاة خصائصنا الذاتية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتقاء بها الى مستوى العصر. وسنجد بدايات هذا التيار الفكري مع بداية القرن متمثلا في الجهود التنويرية الكبيرة التي قام بها شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى واسماعيل مظهر ويعقوب صروف وغيرهم. وسنجد امتدادا لهم في مفكرين معاصرين من أمثال العروي والجابري وأدونيس وفؤاد زكريا والخطيبي ولويس عوض وبرهان غليون وغيرهم.

عن لوموند ديبلوماتيك

الكراس العربي جوبي - غشت 1989

2.3 مقومات الحداثة في الاسلام

حسن حنفي

إلى أي حد توجد مفاهيم الحداثة هذه في الإسلام، في أصوله الأولى أم في حضارته وعلومه المتحققة في التاريخ؟ هل هناك مفاهيم مضادة لها منعتها من أن تتحول إلى مخزون ثقافي عندنا في وعينا التاريخي؟ما هي المفاهيم الراجحة، هذه أو تلك، التي استقرت في التاريخ وأصبحت أحد روافد ثقافتنا الوطنية واحد مكونات وعينا القومي؟ وهل من سبيل إلى إبراز مفاهيم الحداثة من مستوى اللاشعور إلى مستوى الشعور، ومن الكفة المرجوحة إلى الكفة الراجحة؟

1) مما لاريب فيه أن القرآن يصور الطبيعة والإنسان سيدها، فالطبيعة نبات وحيوان وإنسان. إذا نزل الماء على الأرض اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج اللون الأصفر لون الهشيم الذي تذروه الرياح، علامة الفساد في البر والبحر، في حين أن اللون الأخضر لون النبات والنماء علامة صلاح وفلاح. لو جاء أحدكم الموت وفي يده فسيلة فليغرسها. الإنسان يتخذ من الكهوف بيوتا، ويصنع من جلود الأنعام لباسا، ويأكل من طريات البر والبحر، وأن خير أفراد الأمة من أكل من عمل يده. والمال لا يولد المال بل العمل والجهد والإنتاج هو الذي يزيد الثروة. فالعمل وحده مصدر القيمة، لذلك حرم الربا، فالإنسان كادح في الأرض وعامل فيها، يطرق الحديد ويسيل النحاس ويبني الفلك ويقيم العمران.

وفي العلوم الإسلامية ظهرت الطبيعة كمقدمة لإثبات وجود الله عند المتكلمين، فلا يعرف الله إلا بعد معرفة الطبيعة، ولا يستدل على القديم إلا بالحادث. وفي علوم الحكمة، ظهرت الطبيعيات أيضا كمقدمة للإلهيات. كما وحد الصوفية بين الله والطبيعة في وحدة الوجود. وقد تجلى ذلك كله في العلوم الرياضية والطبيعية في تراثنا القديم عندما تأسست علوم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وعلوم الطب والكيمياء والنبات والحيوان والصيدلة. كما أن الشعوب الإسلامية كانت وسط الشعوب المجاورة نموذجا للتقدم والعناية بشؤون الدنيا باسم الدين.

ولكن الفرقة الناجية التي حسمت الخلاف السياسي لصالحها روجت لعقائد الفرقة المنتصرة والتي يبدو فيها الله مسيطرا على الطبيعة وقاضيا على قوانينها وأن أفعال الإنسان لا تنتج عنها آثار بالضرورة. وبالتالي لم تقدم الأمة الطبيعة حق قدرها، ولم تعتن بها، وأشاحت بوجهها عنها ما دامت فانية، أتت بعد ان لم تكن، وستذهب بعد أن كانت. ولما تحولت الطبيعة إلى مجرد مستقبل لإرادات خارجية اختلطت الإرادة الإلهية، في لحظة الجهل بالسحر والشعوذة، واستدعى الإنسان لأرواح استعان بالجان من أجل قضاء الحاجات، الخير للنفس والشر للآخر.

وفي الوقت الذي نستطيع فيه التخفيف من وطأة المخزون النفسي وثقافة السلطة السائدة، وتستند عليه مفاهيم الطبيعة المستقلة المتوارية في فرق المعارضة لدى المعتزلة والفلاسفة ومباحث العلل عند الأصوليين تصبح الثقافة المرجوحة هي الثقافة الراجحة، ويمكن حيئذ أن يكون مفهوم الطبيعة في الإسلام أحد مقومات الحداثة.

2) وان الدعوة إلى أعمال العقل في القرآن الكريم يعلمها الجميع. فقد ذكر العقل ومشتقاته في القرآن تسعا وأربعين مرة أكثرها في صيغة «أفلا تعقلون» «لعلكم تعقلون»، «إن كنتم تعقلون». والعقل للطبيعة والمجتمع، للإنسان والكون، للموت والحياة.

وفي العلوم الإسلامية ظهر العقل أساسا للنقل في علم أصول الدين عند المعتزلة، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل عند الفقهاء، وكما قال ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول». والدليل العقلي يقيني في حين أن الدليل النقلي ظني. ويمكن البرهنة على صحة العقائد كلها بالعقل: وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. ومن ضمن العقليات اليقينية في علم العقائد الإيمان بأن الإنسان عاقل حتى تكون حريته مسؤولة. والعقل شرط التكليف، وأحد شروط الإمامة. وفي علوم الحكمة ظهر العقل مرادفا للسمع، ولم يعد هناك فرق بين النبي والفيلسوف. بل إن الفيلسوف يبدو أحيانا أعلى من النبي لأنه يدرك الأشياء ذاتها في حين أن النبي يدركها بالمخيلة، والمعرفة بالتصورات أعلى قيمة من المعرفة بالصور الفنية. والدين والفلسفة متفقان في الهدف، نيل السعادة والموضوع البحث عن الحقيقة. فالفلسفة أخت الشريعة، المتحابتان بالطبع المتفقتان بالغريزة. وفي الأصول دليل العقل أحد أشكال القياس بل ان التصوف ذاته في مراحله المتأخرة تحول إلى فلسفة إلهية تعتمد على التحليل العقلي للأذواق الصوفية. وأن ازدهار العلوم العقلية الخالصة مثل الرياضيات الدليل على قدرة التوحيد على طبع العقل على الاتساق والوضوح، وتوجيهه نحو الطبيعة.

ولكن نظرا لسيطرة الدولة واستتباب الأمن أرادت أن تعطي الأولوية للنقل على العقل. فالنقل سلطة، والعقل معارضة. النقل أخذ وقبول، والعقل رفض وتمرد، النقل يحتاج إلي سلطة تفسره، والعقل يرفض كل سلطة. النقل له فقيه يدافع عنه ويرعاه باسم السلطان، والعقل لا يعتمد إلا على نفسه، يجهر بالحق، ويحمل لون الفكر الحر، وهو الذي له سلطان على كل شيء.

وفي الوقت الذي يستطيع فيه وعينا القومي استرداد وظيفة العقل كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة في تراثنا القديم فإنه يستطيع أن يتحرر من وطأة النقل الذي تدعمه السلطات السياسية الحاكمة وترجع له أجهزة الإعلام ويدعو له فقهاء السلطان.

3) والإنسان أحد المحاور الرئيسية في القرآن الكريم مع الطبيعة. فقد ذكره في القرآن خمسا وستين مرة سواء بالنسبة إلى أصله ومصيره، حياته أو موته. ولكن الاستعمال الأكثر ورودا هو ضعف الإنسان وحريته ومسؤوليته وكدحه في العالم «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه»، «أيحسب الإنسان في كبد». حادث الله، وأرسل له الوحي، وجعله خليفة له في الأرض، لأجله خلق الطبيعة، وهو سيد الكون. قبل رسالة تعمير الأرض واستصلاحها بمحض اختياره وهو أكل الموكودات، على صورة الله ومثاله.

وقد ظهر في علم العقائد على أنه أساس العقليات. فالإنسان حر عاقل مسؤول عن أفعاله وعما يحدث في الطبيعة والمجتمع، عن الآجال والأرزاق والأسعار. وفي الفلسفة هو مركز الكون، نقطة الالتقاء بين الإلهيات والطبيعيات، العالم الأصغر الموازي للعالم الأكبر. وفي أصول الفقه الدفاع عن حياته وعقله وعرضه وماله أساس التشريع وهو ما يسمى بلغتنا حقوق الإنسان. كما تصور الصوفية الله على أنه إنسان كامل. ازدهرت في تراثنا القديم العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية لصالح الإنسان، تحويل الحساب إلى علم الفلك يهدي الإنسان في ظلمات البر والبحر، والهندسة إلى بناء الهياكل العظيمة، والموسيقى إلى آلات للطرب. ونشأت علوم الطب والصيدلة والتشريح رعاية للصحة. وقامت علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، كلها تضع الإنسان في مركزها.

ولكن سيطرة الدولة ونجاحها ضد المعارضة جعلتها تضع «الله» محور الكون وأساس العالم. ثم تمثل الحاكم دور الله. فاستقر في وعينا القومي أن الإنسان أشبه بالصرصور، حقير ذليل، تافه فان، جاهل عاجز، فظننا أنه غير قادر على التنمية وغير جدير بالثقة وغير مؤهل للرسالة وفي الوقت الذي نعيد كفته الراجحة تصبح حضارتنا من جديد حضارة الإنسان، ونستطيع أن ندافع في أوطاننا عن حقوق الإنسان، وإن نوجه التنمية لصالح الإنسان، وأن يصبح التحديث في النهاية دفاعا عن كرامة الإنسان.

4) كما أن تركيز الإسلام على المجتمع أوضح من أن يشار إليه. فالمسلمون أمة واحدة، تعبير عن الله الواحد. والمجتمع الإسلامي مجتمع واحد لا وجود فيه لفروق شاسعة بين الأغنياء والفقراء. والمجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع برأ ذمة الله منه. وليس منا من بات شبعان وجاره طاو. ليس الأمر مجرد زكاة ففي المال حق غير الزكاة. إن تحليل لفظ «المال» اشتقاقا يدل على أنه لفظ مركب من «ما» اسم الصلة، «ل» حرف الجر أي المال ليس جوهرا أو شيئا بل هو علاقة. الملكية إذن وظيفة اجتماعية. للإنسان حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. وإن حدث فإن للحاكم حق التأميم والمصادرة لصالح بيت المال.

5) أما التاريخ فإنه واضح للعيان في القصص القرآني، ووصف دور الأنبياء في تقدم التاريخ وانتصارهم في معاركهم السياسية والاجتماعية وقيادتهم لشعوبهم ضد مظاهر الظلم والطغيان والفساد الاجتماعي، موسى ضد فرعون، والمسيح في المجتمع الروماني، ومحمد ضد مجتمع التجار في مكة. لذلك كان القرآن ينهي القصص باستمرار بالموعظة والعبرة في صياغة «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب» حتى يتحول التاريخ إلى بعد شعوري عند المسلمين، ويتكون لديهم الوعي التاريخي اللازم لوعي الحاضر والتخطيط للمستقبل. بل أن ألفاظ التقدم والتأخر ألفاظ قرآنية «ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر»، «لمن نشاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». وظهر التقدم في توالي الأنبياء، نبيا وراء نبي حتى انتهاء عصر النبوة واكتمال الوعي الإنساني الذي أصبح قادرا على الاعتماد على النفس بالعقل في قدرته على الفهم، وبالحرية في القدرة على الاختيار الحر. كما ظهر التقدم في صلب الوحي، في النسخ،

عندما أصبح الزمان والتطور أساس إعادة صياغة الأحكام الشرعية كما كان الواقع من قبل مناسبة استثارته ونزوله.

ولكن الذي ترسب في وعينا القومي هو التقدم المعكوس أي النكوس وانهيار التاريخ. وضاع النموذج الأول وإمكانية عودته من جديد. فقد جاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، من البدو إلى الحضر ثم إلى البدو من جديد. تقوم الدول وتنهار وتكتمل الدورة في أربعة أجيال ثم تبدأ من جديد كما عرضه ابن خلدون في تصوره الدائري للتاريخ. كما ترسب في وعينا القومي، تعويضا عن هذا الانهيار للتاريخ، الارتقاء الصوفي والهروب إلى خارج التاريخ إلى الملأ الأعلى: سقوط ثم انفراج، انهيار ثم ارتقاء، جريمة ثم هروب.

إن التحدي أمام الإسلام الآن ليس في عدم وجود مقومات التحديث فيه ولكن في غيابها عن وجداننا القومي منذ هزائمنا الأخيرة في عصر التدهور والانهيار، منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن. والسؤال لنا: كيف يمكن إعادة بناء مخزوننا النفسي في وعينا القومي من أجل تقليص ثقافة السلطة التي استقرت وثبتت منذ ألف عام حتى يمكن إبراز ثقافة المعارضة التي حملت مقومات الحداثة.

لوموند ديبلوماتيك. م سابق

3.3 ابن رشد: اشكالية الحداثة والاسلام

م. أركون

والآن، لماذا اخترت ابن رشد كمثال تطبيقي من أجل التفكير في موضوع الإسلام. والحداثة؟ فأنا مطالب بتبرير هذا الاختيار، لأنه لم يكن اعتباطاً. والواقع أن ابن رشد يمثل، داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني والفلسفي والعلمي (بالنظر إلى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع). وقد مثل هذه العقلانية إلى درجة أنه أثار في السربون وأكسفورد، (أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك)، وفي القرن الثالث عشر الميلادي حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا بالرشدية (L'Averroisme) أو بالعقلانية الرشدية (La Rationalité avveroiste). فهو يمثل إذن مرجعية هامة داخل إطار الفكر العربي -الإسلامي، كما ويمثل مرجعية هامة داخل الإطار الفكري الأوروبي أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت. إنه يمثل نقطة التواصل والاحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين. وعن هذا الاحتكاك الحضاري الخصب تولد تيار الحداثة فيما بعد. نظراً لكل هذه الأسباب ارتأيت أنه أفضل مثال يمكن أن نأخذه من الجهة العربية لكي ندرس موضوع الحداثة ومشكلة الإسلام والحداثة. فهو من جهة مفكر مسلم وفقيه مشهور (كان قاضياً في قرطبة ينبغي ألا تنسى ذلك)، وهو من جهة أخرى صاحب تيار مشهور داخل الفكر المسيحي القروسطي.

ولكن هناك سبب آخر أيضاً دعاني لاختياره هو أن هذا المفكر العقلاني (أكرر بحسب معطيات زمنه وإمكانياته) سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية. أقصد سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية (L'intelligibilité médiaevale). بمعنى آخر: فإنه قد أصبح الآن ينتمي كليا للتاريخ. وبالتالي فلم يعد ممكناً "استخدامه" اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا. فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه وبالنسبة لعصره. ونحن لانستطيع أن نطلب منه أكثر من ذلك. فهو مهما يكن كبيراً في عصره ولفترة طويلة من الزمن فيما بعد يظل محكوماً بالنظام الفكري الخاص بالعصور الوسطى وبكل اكراهاته التي لايمكن أن يفلت منها (الأبستمية) (نظام الفكر). بمعنى آخر فإنه لم يعد صالحاً كدليل بالنسبة لنا اليوم إذا ماأردنا أن نفهم الظاهرة الدينية بكل أبعادها. (Le Phénomène Religieux) وإذن فإن دراسته تتيح لنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بين المعقولية القروسطية والمعقولية الحديثة، أو بين الفضاء العقلي الحديث. وإذا ما أردنا أن نطرح بطريقة حديثة مشكلة الوحي أو ظاهرة الوحي فإنه لايستطيع أن يساعدنا ولا أن يدللنا على الطريق. سوف نرى، فيما بعد ومن خلال الدراسة التطبيقية، كيف ينظر إلى ظاهرة الوحي وكيف يتحدث عنها من خلال كتابه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال". سوف نرى كيف يتحدث عن الكتابات المقدسة. إنه يتحدث عنها بصفته تيولوجيا أرثوذكسيا (أو فقهيا أرثوذكسيا) مسلماً متقيداً بالحدود التي فرضها علم الأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه، كما كانت قد بُلْوِرَتْ ومَارستْ دورها طيلة القرون الوسطى وهيمنت على تفكير كل المسلمين دون استثناء. وهذا شيء طبيعي ومفهوم في وقته كما قلت سابقاً. وأنا أقول بضرورة دراسة علمي أصول الدين وأصول الفقه ومعرفتها. ولكن ينبغي أن تكون هذه المعرفة تاريخية لا تقليدية امتثالية كما هو سائد في كليات الشريعة وفي كل الأوساط الإسلامية دون استثناء. نعم تبغي دراسة هذين العلمين ومعرفة كيفية تشكلهما تاريخياً وتدريجيا معرفة دقيقة صحيحة، لامعرفة مجزوءة خيالية مقطوعة عن التاريخ. ولكن لاينبغي أن ننتظر منهما أن يسلمانا المفاتيح اللازمة لنا اليوم من أجل أن ندخل الإسلام (أو الفكر الإسلامي) داخل نطاق الحداثة. هذا غير ممكن، وهما غير قادرين على ذلك. ينبغي معرفة مدى ابداعية هذين العلمين الإسلامين الخالصين في عصرهما، ومدى محدوديتهما بالنسبة للعقلانية الحديثة أيضا. فالإمام الشافعي عندما ألف رسالته الشهيرة في أصول الفقه قام بحركة ايجابية نافعة، وحركته تظل صالحة ومن الضروري أن يقوم بها المسلمون من جديد اليوم. قلت حركته (Son geste) ولم أقل مضمون هذه الحركة وأساليبها. فكل ذلك مرتبط بعصره ولم يعد له علاقة بنا اليوم. فاليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منذ حوالي القرن ونصف القرن. نحن بحاجة الى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذريا وكلياً. لماذا؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو: الحداثة، ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد

تغيرت ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي. هذه هي التاريخية، وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الحديث الذي أدعو كافة العرب والمسلمين إليه. ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف عن ركب الأمم والتقدم. وهو ليس خارج التراث والسنة وليس ضد التراث والسنة وإنما من خلال التراث والسنة يدفع بالأمور إلى الأمام ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة وفكر الحداثة وعقلانية الحداثة. فقد كان همّ الشافعي أن يحارب الفوضى التشريعية والقضائية السائدة في عصره. وكان يريد أن يخلع على الفقه والتشريع نوعاً من التماسك والانضباط والوحدة لمواجهة قضايا العصر والمسلمين آنذاك. كان يريد خلع نوع من التماسك والجدية على العمل العقلي للقاضي وعلى العمل العقلي للفقيه عندما يتنطحان للافتاء في مسألة ما أو لحل مشكلة ما. وهذا العمل، كمشروع فكري، لايزال صالحاً وضرورياً بالنسبة للمسلمين اليوم. ولكن كيف يمكن أن ننجز هذا البرنامج العقلي والفكري الكبير؟ بالطبع ليس على طريقة الشافعي. هذا شيء مؤكد، لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع الى الوراء. ولأن حاجيات المسلمين اليوم ليست هي نفس حاجياتهم أيام الشافعي، ولأننا مضطرون شئنا أو أبينا لأن نأخذ بعين الاعتبار مسألة الحداثة وكل الانجازات الإيجابية التي حققتها الحداثة منذ أربعة قرون. يضاف إلى ذلك أنه لايمكن انجاز هذا المشروع الكبير (- الذي سيودي إذا ما نجح الى نهضة العرب والمسلمين وخروجهم من المأزق) على طريقة ابن رشد على الرغم من عقلانيته وجرأته. وينبغي أن أقول لكم لماذا. لأن الطرائق والمنهجيات التي اتبعها الشافعي وابن رشد (على الرغم من اختلافهما) قد أصبحت الآن في ذمة التاريخ، قد أصبحت مادة للتاريخ والمؤرخين، وليست طريقا ناجعا يوصلنا الى الشاطئ المرجو ويخرجنا من الورطة. وكل المجريات والطرائق التي اتبعها الفكر الإسلامي أثناء فترة الانبثاق والتشكل ثم فترة التطور الكلاسيكية التي لحقتها هي الآن مادة لعلم التاريخ وللباحثين في مختلف جامعات العالم يدرسونها ويظهرونا على حقيقتها. وينبغي القيام بذلك، فالعملية لم تنجز بعد، أو أقل إنها أنجزت جزئيا ومن قبل الباحثين الأجانب في معظم الأحيان، ولكنها لم تعد طرائق ومجريات المعقولية الحديثة.

محمد اركون "الإسلام والحداثة"
مواقف العدوان 59-60 1989 .

4.3 تحديث وليس حداثة

م. أركون

هناك شيء آخر مهم لايستطيع أتباع التيار المعتدل أن يروه أو أن يعرفوه. إنه مشكلة التفريق الضروري بين الحداثة والتحديث، أي في اللغة الفرنسية، (Modernité, Modernisation). فهذان مصطلحان غير متطابقين ولايدلان على الشيء نفسه، فالحداثة

هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما **التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية**. نقصد إدخال آخر المخترعات الأروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لايرافقه أي تغير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم. ولعلكم تعرفون أن أشد أنصار التيار الإيديولوجي «الإسلامي» الحالي موجودون في الكليات العلمية والطبية في الجامعات. مما يدل على أنهم يتعاملون مع التقنية والمخترعات والأجهزة دون أن يأخذوا روحها أو بالأحرى الروح العلمية والفلسفية التي تربض وراءها، أو التي أدت إلى إنتاجها. أما الحداثة التي نقصدها فهي ليست زمنية أو تزامنية. الحداثة ليست المعاصرة. فقد يعاصرنا أشخاص لاعلاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر. أناس ينتمون عقلياً وذهنياً لمرحلة العصور الوسطى. وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة، الخ.. فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدي والمعري ومونتيني الفرنسي... فالحداثة اذن غير التحديث.» [...]

في الواقع أن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة. كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها. أما الآن فمما لاريب فيه أن الإسلام قد أصبح يمثل نوعاً من التراث، من التقليد، من تراكم المعارف وتراكم المواقف الثقافية المكرورة. هذا شيء واضح لكل من يرى ويبصر، لكل ذي عينين. ولايمكن لأي شخص عاقل أن يقول بأن الإسلام يمثل حالياً الحداثة. وعندما أقول الإسلام فإني أقصد كل المذاهب وكل الاتجاهات. أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، **هذا شيء أساسي جداً لكي نفهم جوهر الحداثة إنها تعني الحركة والإنفجار والإنطلاق**. ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيراً، بل وتغيراً جذرياً بالقياس الى ماقبله. وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق وعلى كافة الأصعدة. ولكن بعد أن ترسخت الدولة الإسلامية فإن التغير استمر لبعض الوقت على الصعيدين الإقتصادي والسياسي ثم تشكل تدريجياً فكر ثابت تحول بالتدريج إلى أرثوذكسية كما ذكرنا سابقاً. أقصد أنه تحول من طاقة تغييرية انبثاقية الى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة: أقصد أنه ملجوم من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل هم: الفقهاء و«العلماء» وحراس الأرثوذكسية. وهم الذين يدعوهم عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر بموظفي التقديس أو المسؤولين عن تسيير أمور المقدس.(Les Gestionnaires du Sacré) إنهم موظفون مثلهم مثل أي موظف بيروقراطي آخر..[...]

أعيد طرح السؤال السابق من جديد: من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي، من الإسلام أم من الحداثة؟ سوف أجيب قائلا بأنه ليس لنا خيار. سوف نبدأ من الحداثة. فنحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة. نحن فيه الآن، نحن لسنا خارجه كما يتوهم بعضهم. بالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة، فالبعض منغمس أكثر من البعض الآخر. ولكن ينبغي أن نميز هنا بين نوعين من الانغماس في الحداثة: الانغماس في الحضارة المادية

والحداثة المادية الاستهلاكية/ ثم الانغماس في الحداثة: الانغماس في الحضارة الفكرية والعقلية. فهذان شيئان مختلفان تماماً. اضرب على ذلك المثل التالي: عندما استقلت الجزائر عام 1962 انخرطت في أحد جوانب الحداثة وليس في الحداثة كلها: ألا وهو جانب التصنيع الثقيل. هذا يعني أنها اكتفت بالحداثة المادية وبطريقة الاستيراد الجاهز. هذه ليست حداثة. فالجزائر لم تبتدئ بتأسيس مخابر الفيزياء والكيمياء والمدارس الكبرى للرياضيات من أجل ادخال الشباب الجزائري في المسار العلمي الذي أدى إلى الصناعة وسبق ولادتها كما حصل في أوروبا منذ القرن السابع عشر. وإنما راحت تستورد الحداثة جاهزة من أوروبا. راحت تستورد الآلات الضخمة الثقيلة لتركيب مصانع الحديد، أو لثقب الصحراء واستخراج البترول. راحت تستورد أنابيب البترول جاهزة من أجل نقل الغاز من أماكن بعيدة. وهذه هي نتائج الحداثة المادية لا الحداثة بحد ذاتها. فهذه الآلات والمخترعات التي قلبت وجه الطبيعة والكون والتي تستوردها بلدان النفط خلال ثلاثة أيام عن طريق دفع ثمنها، كلفت البشرية مدة ثلاثمائة سنة من البحث والجهد والتجريب! وكان يكمن وراءها موقف جديد للروح أمام مشكلة المعرفة. كان يكمن وراءها رجال مثل ديكارت وفرانسيس بيكون وغاليليه وكوبرنيكس وغيرهم. كانت تكمن وراءها كل الروح الجديدة التي راحت تنفصل تدريجيا عن الرؤيا القديمة للعالم. كل روح العلم الحديث منذ أكثر من ثلاثمائة سنة كانت تكمن وراءها. أما نحن فنتلقاها مستوردة جاهزة، ولقمة سائغة ونتوهم أننا قد شاركنا في صنع الحداثة، إننا قد دخلنا عصر الحداثة!... وإذا ماذهبتم إلى منطقة الخليج والجزيرة العربية استطعتم أن تشاهدوا أحدث أنواع الحداثة المادية. فالجامعات تمتلك الالات الأكثر حداثة (أجهزة المعلوماتية مثلاً). ولكن هل هذه هي الحداثة العقلية والفكرية؟ بالطبع لا. فنحن لانجد أي مناهج حديثة لنقد الوثائق ودراستها على الطريقة التاريخية المعروفة. بل نجد هيمنة الإيديولوجيا وسيطرة الاسلام الأرثوذكسي على الآراء والمناهج والعقول بشكل شامل. وهنا نلاحظ طلاقاً فظيعاً ومخيفاً بين الحداثة المادية المستوردة بسهولة (أو بسيولة) البترودولار، وبين الحداثة العقلية شبه المنعدمة تماماً. إذن عندما أقول بأننا غاطسون في الحداثة، فإني أقصد الحداثة المادية بالطبع وبنسب غير متساوية بالطبع نظراً للتفاوتات الإجتماعية والطبقية الزائدة عن الحد. وحتى في مجتمع حديث كفرنسا، فليس كل الفرنسيين يشاركون في الحداثة العقلية والفكرية. صحيح أن كل الفرنسيين يمتلكون أجهزة الهاتف والتلفزيون والغسالة والبراد والسيارة، إلخ... ولكن ذلك لايعني أنهم يمتلكون جميعاً الحداثة العقلية والفكرية. هذان شيئان متمايزان.

محمد اركون: «الإسلام والحداثة»

مواقف مرجع سبق ذكره.

5.3 النظرة المشوهة

داريوش شايغان

وبذهابي إلى ما هو أبعد وجدتُ أن الهوّة بين العالم الإسلامي (الشرقي عموماً) وبين الغرب بدأت تكبر وتتسع منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ذلك أنه قد حصل في الغرب شيءٌ مهم (قد يُسمّى تسميات شتى: كالحداثة أو المعاصرة أو النهضة أو العلمية أو التقنية أو تقدم العلوم...إلخ) أحدث تحولاً جذرياً في ثقافة الغرب في حين أن الثقافات الأخرى على سطح هذا الكوكب ظلّت غريبة عن ذلك التحول الجذري. ولا أعتقد أن السبب في بقائها بعيدة عنه هو «تخلّفها» أو «عجزها» -كما يُقال- عن استيعاب ذلك التحوّل. فالحضارات الصينية والهندية والإسلامية وسواها تمتلك ثقافات غنية تجعلها قادرة على فهم ذلك التحول واستيعاب النتائج المترتبة عليه على الرغم من أنها لم تعرف في تاريخها التحول نفسه. ثم بعد ذلك لاحظت أن التاريخ نفسه صار فجأة (بعد الثورة الفرنسية في القرن السابع عشر) تاريخاً غربيّاً. قبل ذلك كانت هنالك تواريخ مستقلة، رغم تواصلها: تاريخ الصين، تاريخ الإسلام...إلخ. ثم فجأة صار التاريخ واحداً. منذ القرن الثامن عشر وسيطرة الغرب على الكرة الأرضية، انتهيا فجأة إلى أن التاريخ غدا غربياً. وقد تمدّد الغرب وانتشر وأحاط بنا جميعاً، أحاط بالبلدان جميعاً، وقد استقبلناه في بلدنا جميعاً، والشعوب، على الأعمّ الأغلب، مضيافةً كما هو معلوم! لكن هذه البلدان وجدت نفسها مستعمرة منذ القرن الثامن عشر كما في الهند والصين وآسيا وأفريقيا وفي كل مكان (على نحو ما شاهدنا في فيلم ساتيا جتيري «لاعبو الشطرنج» الذي يروي تاريخ استعمار الهند ويقدّم صورة واضحة عن كيفية إحاطة الغرب ببلدان العالم واستعمارها).

هذا، على وجه الإجمال، ما حصل تقريباً. لكن ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأ طرح الأسئلة وبدا الكلام على التأخر والتخلّف، كما بدأ التساؤل عن أسباب هذا التخلّف. وفي العالم الإسلامي بدأ الكلام على ارتباط نشوء المشكلات الاجتماعية بزوال الإيمان بالإسلام وبدأ الكلام على ضرورة التمسك بالدين وبدأ البحث عن الحل، والحلول الكبرى التي طُرحت كانت تتراوح بين الحداثة والتراث، بين الانفتاح على المعاصرة وبين استمرار الوفاء للدين الإسلامي. وكانت هناك رغبة صادقة في العثور على الحل. لكن الحل كان يشكو من خلل مستمر: فهو يريد الحصول على التطور والتقدم ومواكبة العصر والتنعّم بثمرات المعاصرة دون أن يأخذ بالأفكار التي تأتي بهذا التطور أو يأتي بها هذا التقدم. وهو، بمعنى آخر، يريد الإبقاء على الإيمان والدين مع كل ما يقتضيه ذلك من تنظيم اجتماعي وانعكاس على السلوك. ويريد في الوقت نفسه أن يكون عالميا تكنوقراطيا ديمقراطيا، أي أن يُبقي على الأرنب وعلى الجزر أو على الذئب وعلى الغنم في الوقت نفسه، وهذا مستحيل.

هكذا كنت أ حاول أن أبين كيف أرى أنا، المثقف الإيراني وأنت المثقف العربي، كيف نرى العالم وكيف نفهمه. هنا طرحت مفهوم التشوش (أو العوج أو الالتواء) الذي أعني به الأفكار المشوهة أو الصور الغائمة غير الواضحة الناتجة عن ازدواجية النظر: تصور أنه يعرض على شاشة تلفزيون، في الوقت نفسه، شريطان من الصور: كيف تشوه الصورة رفيقتها وكيف تبطل وضوحها فتتشوه المناظر! ألاحظ بأن الشيء نفسه تقريباً يجري داخل رؤوسنا لأن جزءاً من وجودنا لا يزال يعيش بموجب معايير ثقافتنا الإسلامية وجزءاً آخر يستهلك ويعيش بموجب الأفكار الآتية من خارج هذه الثقافة، من الغرب. بين الصور والأفكار الآتية من الخارج، وبين الصور والأفكار القادمة من عندنا لا يوجد انسجام بل ازدواج، فاللقاء بين الأفكار التي نستهلكها من الخارج والصور التي تأتينا من ذاكرتنا الجماعية، اللقاء بين هذين المستويين من الحقيقة الواقعة يخلق هذا التشوش (تصور أن عندنا مثلاً حزباً سياسياً يسمى حزب «الماركسية-الإسلامية»!). هذا التشوش، هذه الأشكال المكسّرة من الصور والأفكار، لا تقتصر على نظرتنا إلى الأشياء بل تصيب سلوكنا أيضا وتشمل تصرفنا الاجتماعي كما تشمل موقفنا من الغرب. إذ ما هو هذا الموقف؟ فهو إما أن يكون إعجاباً غير مشروط ولا حدّ له، وإما الإدانة المطلقة والرفض التام. أبداً لا يقوم هذا الموقف على النظرة إلى الغرب بوصفه شيئاً مستقلاً قائماً بذاته كما هو وعلى حقيقته. فنحن ننظر إليه ونتعامل معه من خلال ردّ الفعل على التأثيرات التي له علينا. ردّ الفعل هذا كان ولا يزال يترافق مع بروز خطاب الهوية الذي يأخذ وجهةً نحو الانكفاء ويعطي الهوية نفسها غالباً طابع العداء تجاه ما عداها. وتجدر الإشارة هنا الى أن بعض المنظرين والايديولوجيين في هذا المجال لا يرون غضاضة من الرجوع أحياناً إلى بعض المفكرين الغربيين الذين دافعوا عن هويات البلدان التي حاصرها الغرب وأحياناً عن تماميّة هذه الهويات كما فعل رينيه غينون مثلا وسواه كثيرون. وعلى الرغم من أهمية هذا الصوت في الفكر الغربي ورغم فائدته، فإن فهمه على نحو وحيد الجانب والاستماع إليه على وجه دون غيره يؤدي إلى تفسير، من شأنه أن يحول عندنا أهميته إلى خطر ويحوّل فائدته إلى ضرر. فهو مفيد لأنه يظهر قيمة الثقافات التقليدية (ثقافتنا) وهو خطير لأنه يمحو بجرّة قلم واحدة كل الحداثة الغربية. ولربما كان هذا المحو يهم الغرب نفسه والفكر الغربي بطريقة أو بأخرى، لكنه مع ذلك لا يتهدده في وجوده بالذات. أما بالنسبة إلينا فهو خطير لأنه يخلق لدينا نوعاً من التشجيع على الانعزال والتقوقع. ولو أن هذا التقوقع مفيد لنا ويساعدنا في حل مشكلاتنا لكنت من أنصاره؛ لكنه لا يفيدنا في شيء، ولا يمكن لنا في وقتنا هذا، في عالمنا هذا، أن نتقوقع ونبقى على قيد الحياة. الأقمار الصناعية جعلت كل الأمكنة واحداً لا بل جعلت من كوكبنا الواسع عالماً واحداً وضيّقاً. وسواء شئنا أم أبينا فنحن مجبوهون بالغرب مجبولون به وليس أمامنا إلا أحد حلين: فإما أن نعيش العزلة والانكفاء لنعيش في زمن لا يمت إلى هذا الزمن بصلة -سواء من حيث واقع الحياة والعيش أو من حيث الاتصال والتفاعل- وإما أن نجابه ونقبل التحدي ونفهم ونحاول أن نتحاور وأن نجد الحلول.

مجلة مواقف: 65 - خريف 1991

6.3 لا هي حداثة ولا هو تقليد

برهان غليون

الواقع أن ما حصل في المجتمع العربي في القرن الأخير هو انقلاب شامل في بنية المجتمع المدني كله: في نظام الإنتاج والاستهلاك والتعاون والتضامن والعلاقات الأسرية والقبلية وفي طرق التعبير ونظم الأخلاق والمطامح والآمال.

فعلى مستوى الإنتاج انهارت الصناعة الحرفية انهياراً شاملا منذ نهاية القرن الماضي، وحلت محلها شيئا فشيئاً قنوات التجارة الخارجية، وبصورة خاصة مع الدول الصناعية الغربية، ثم دفعت فيما بعد إلى قيام بعض الصناعات التحويلية والاستهلاكية، ونشأت الأقطار التابعة، طبقات اجتماعية وتفككت الطبقات الحرفية القديمة. وبالارتباط بذلك نشأت تنظيمات جديدة تسيطر اليوم علي عالم العمل والإنتاج هي النقابة وحلت محل تنظيمات الأصناف والتجمعات الحرفية التقليدية، كما ولدت توجهات عامة جديدة حولت البلدان العربية إلى قطب الجذب الفكري والاقتصادي بعد أن بقيت تركيا والشرق عامة هي هذا المركز إلى منتصف القرن الماضي.

وتبدلت بنى المجتمعات الحضرية والريفية، أي التنظيم المدني والعمراني، فتعاظم دور المدن وحجمها، وتقلص دور الريف وزاد ارتباطه كما لم يحصل من قبل واندماجه رمزيا أو سياسيا أو ماديا بالمدينة وتبدلت علاقات الجماعات داخل المدينة وفيما بينها.

فانفتحت الأحياء المختلفة بعضها على البعض الآخر بعد أن كانت تشكل عوالم مستقلة ومنفصلة ومعادية ومتنافسة وزاد بشكل عام حجم التبادل والتواصل بين جميع السكان وأبناء المجتمع، واختلاطهم بعضهم ببعض، كما تعاظمت درجة الإندماج والتعارف بين جميع أجزاء البلد أو القطر الواحد. وأصبح من الممكن قيام دول شبه وطنية، أي مرتبطة إلى هذا الحد أو ذاك بمطامح المجتمع وإرادته، أو بالأحرى نشأت بنية مدنية تتيح ظهور مثل هذه الدولة ومثل هذه البنية الوطنية للسلطة، وإن لم يتحقق ذلك من الناحية العملية بعد في كل مكان. وقد بدل ذلك كله من أسلوب *تصور الناس لأنفسهم وتحديدهم لكيانهم الجماعي. فمع انهيار الأصناف* وتزايد التبادل الرمزي والمادي بين الأفراد ضعف الانتماء الطائفي الذي بقي يمثل لقرون طويلة أسلوب التنظيم الرسمي والتضامن لدى الجماعات الكبرى، وهو ما كان يعرف باسم نظام الملل العثماني. وإذا كان الشعور الطائفي لم يزل نهائيا، فإن أشكال الولاء القومي الجماعي قد فرضت نفسها وأصبحت هي السائدة، في حين أصبح التعبير عن العصبية الطائفية مثله مثل التعلق بالعصبيات العائلية والعشائرية والجهوية قيمة سلبية، وأصبح الأفراد يعيشونها كعلاقة لا شرعية ينبغي تجاوزها والتغلب عليها. وإذا كان الدين كمصدر للتصورات الكبرى للعالم والكون لا يزال قائما وفاعلا فمما لا شك فيه أن *أشكال التدين قد تبدلت كثيرا كما تبدل موقع الدين*

ودوره في تقديم وتغذية الإنسان العربي فردا وجماعة للعالم والكون. ودخل إلى جانب التصورات الدينية والتقليدية تصورات جديدةأساسية نابعة من التفسيرات العقلانية والإنسانية الجديدة للمعاني الدينية ومن التحليلات العلمية أو التقدم في النظرية التاريخية. وحتى على مستوى تكوين الضمير الفردي والأخلاقي لم يعد الدين هو المصدر الوحيد للقيم المحفزة والمحركة. وحلت النزعة إلى تأكيد سلطة القانون وترسيخ فكرة حقوق الفرد محل قيم الإحسان والصدقة والأخوة كأساس لبناء التضامن الجماعي، وأدى تبدل أساليب الإنتاج والتبادل المادي إلى تبدل مقابل في قيم وأنماط الاستهلاك الاجتماعي وقاد هو نفسه إلى إعادة تكوين القيم الاجتماعية والمواقع والثروات. لقد اهتز المجتمع المدني اهتزازا شاملا في أقل من عقد وتغير من النقيض إلى النقيض. ومن هذا الاهتزاز وبسببه تتفجر أزمات السياسة والمجتمع والاقتصاد والهوية معا من دون الوصول إلي أي حل مقبول بعد.

فالتغير الذي وصفناه لا يعني أن المجتمع المدني العربي قد أصبح مجتمعا عصريا، أي ينتج قيم العصر ويقوم عليهاويحققها معا وإن كان قد أصبح حديثا. فالحداثة لا تعني هنا المعاصرة ولكن نشوء أساليب تماثل في الشكل الأساليب العصرية في الإقتصاد والثقافة والمجتمع، ولكنها لا تنتج القيم نفسها ولا تتحرك بها. ولا يعني ذلك أن هذه الحداثة لا قيمة لها وأنها تخفي كما يقول البعض بنية تقليدية لاتزال تفرض نفسها من ورائها وتتحكم في عمق السلوك والفكر العربيين كما لا يعني أيضا أن ما حصل هو نشوء بنية مزدوجة تتعايش فيها أنماط وأساليب الإنتاج والتنظيم والتفكير القديمة والحديثة وتتصارع دون أن تؤثر واحدتها في الأخرى، كما يميل البعض الآخر من المحللين إلى الاعتقاد. إن ما حصل هو انهيار شامل لمنطق اشتغال وفعالية النمط المدني القديم وإفساد عميق لآليات عمل واشتغال النمط المدني العصري. ومن هذا الانهيار وذاك الإفساد قام البنيان الجديد المدني والسياسي للمجتمع العربي، بنيان يختلف عن البنيان الذي عرفته المجتمعات الصناعية الغربية كما يختلف كليا عن البنيان التقليدي الذي عرفته مجتمعاتنا في الماضي. والفارق بين هذه البنى القديمة والعصرية وبين البنية الجديدة للمجتمع المدني العربية هو أن العناصر نفسها لم تعد تنجز المهام نفسها ولا تقود إلى النتائج ذاتها. إن الرأسمال الذي كان يشكل كعلاقة تحكم تنظيم قوى الانتاج البشرية والمادية محرك التراكم والتقدم التقني والعملي الرئيسي في الاقتصادات الغربية قد تحول في الاقتصاد التابع، وهذه صفة جوهرية في البنيان الجديد، إلى وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل(وهي التقانة في يومنا هذا) وانتقال الثروة من المحيط إلى المركز والعصبية الطائفية التي كانت تشكل الوسيلة الرئيسية في تنظيم المشاركة العامة، أي في تعميق التواصل بين جميع أطراف المجتمع المكون من جماعات محلية منفصلة ومتناثرة وبين السلطة، وبالتالي في توزيع هذه السلطة، قد أصبحت في المنظومة الحديثة وسيلة لاحتكار السلطة والسيطرة على سلطة الدولة من الداخل من قبل فريق واحد وتخريب قوامها كسلطة وطنية. والدين الذي كان معقل عقيدة جامعة قامت من حولها وبها الدول والأمم، أصبح إطاراً لبناء عقائد ومذاهب سياسية حزبية تعمل في إطار الدولة الوطنية القهرية. والقيم القانونية ومفاهيم الحق الجديدة التي قضت أو تكاد تقضي على قيم الصداقة والتكافل والإحسان، لم

تعمل كما هو منتظر منها على تأكيد قيم الندية والمساواة والسيادة والحرية في العلاقات بين الأفراد ولكنها أنتجت وتنتج كل يوم أسوأ علاقات الأنانية والشره والوصولية والانتهازية والتمييز شبه العنصري، الاجتماعي والثقافي والسياسي والتنافر والعدوان على حقوق الأفراد وكراماتهم من قبل أعضاء الفرق الحاكمة مثل ما هو الحال في وسط الجمهور العام.

فالبنيان الجديد ليس بنيانا قديما ولكنه نمط جديد قائم بذاته هو نمط المجتمعات المقطوعة الرأس، أي التي فقدت عنصر توازنها ورشدها واتساقها الداخلي، وفقدت وتيرة تقدمها وتحولها الخاصة، وأصبحت حركتها مرهونة بحركة غيرها وإذا كانت هناك خصائص كبرى يمكن لنا أن نصف بها النمط الجديد للمجتمع المدني العربي المنبثق عن حالة التحول الحديثة هذه فهي عدم الثبات والتقلب السريع والمتواصل وغياب المقومات الذاتية والاتساق الداخلي وانعدام فرص وآليات تحقيق التوازنات الكبرى، المادية منها بين النتاج والاستهلاك والطلب والعرض، أو المعنوية التي تعبّر عنها الآمال والمطالب والحاجات المتباينة والمتعارضة لمختلف السكان. فما نحن بصدده ليس بنيانا عصرياً وإن التقت فيه كل مظاهر الحداثة وليس نظاما قديما وإن التقت فيه كل مظاهر التنظيمات القديمة.

أنوال 1992/3/30

7.3 هل يمكن التعبير عن الأفكار الحديثة بلغة تقليدية

هـ - شرابي

لقد أصبح واضحاً خلال العشرين سنة الماضية أن مجرد« ترجمة» الأفكار الحديثة ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصنوعة لا يؤمن النقلة الفكرية التي تتم عادة بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى. إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تخضع الفكر الجديد (المترجم قاموساً) إلى نظام معانيها وتراكيبها المهيمنة. كيف، إذن «نُحَدِّث» اللغة العربية ونجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث وترجمته بشكل يمكن فهمه وصياغته صياغة مستقلة؟

في هذه المرحلة لايتم هذا إلا بالتمكن من لغة (أو لغات) غربية وإتقانها بشكل يمكن الباحث أو الناقد من الخروج كلياً من اللغة الأبوية (وفكرها المهيمن). هذا هو الشرط الأساسي للعودة إلى اللغة الأم وتجديدها بابتكارها المصطلحات والمفاهيم التي استوعبت من خلال اللغات الأخرى. إني أتحدث هنا عن حل سَيكلوجي فكري لمشكلة سوسيولوجية فكرية، يخترق آفاق الذات الجماعية (بتجاوز لغتها وفكرها بالخروج إلى موقع يقع خارجها، خارج لغتها وفكرها. لهذا أقول ليس هناك مهرب لهذا الجيل، إذا أراد أن يفكر بوضوح وأن يعبّر عن فكره بعربية تحمل فكراً واضحاً، من إتقان اللغة الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية ... ألخ، فقط

بناء فكر خارج أسوار الأبوية وقلاعها اللغوية يتمكن الفكر الناقد من تحرير لغته واستنباط وسائل التعبير الذاتي المستقل.

في هذا يكمن الصراع الخفي العنيف الذي تخوضه حركة النقد العلمانية في الوطن العربي، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية، وهو الصراع ضد لغة تأبى النقد وتصرّ علي مدلولاتها الغامضة فيتجسد في هذا التوتر الداخلي الذي يميّز الفكر العلماني الناقد: فكر« يفكر» بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى.

هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي**
بيروت 1990 ص 86

8.3 تحدّي روح الحضارة الحديثة

ح. صعب

تحدّيات الحياة العصرية للإسلام تحديات متعددة الجوانب، ومتنوّعة الوجوه فهي تحدّيات تاريخية، وعقائدية، وفلسفية، وعلمية، وجمالية، وخلقية. ومأساة الحياة الإسلامية اليوم هي مأساة الردود الإسلامية على هذه التحديات.

والردود متعددة تعدد التحديات، وتعدد الأحوال التي فاجأت بها الحياة العصرية دار الإسلام. فالحياة العصرية، التي انطلقت من أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، وسرت منها إلي جميع أنحاء العالم، ظواهر مختلفة، ولكن لها روحاً واحدة: هي روح التحدي لكل ما هو قديم. وللإسلام ظواهر مختلفة، ولكن له في العصر الحديث روحاً واحدة: وهي روح الاستغراب تجاه الجديد، واستساغته، والتكون بضوئه تكوناً جديداً. فإذا أظهر الإسلام هذه الطاقة التجديدية، بقي، وظل له دوره الخلاق في تجديد الحياة الإنسانية؛ وتقدم الفكر الإنساني. وإن لم يظهرها. تجاوزته الحياة، وأصبح تراثاً من تراثات الأمس، بدل أن يكون حقيقة حية من حقائق اليوم، أو حركة خلاقة من حركات الغد.

وجوهر الإسلام كجوهر كل دين سماوي هو الاعتقاد بحقيقة أولوية تعلو حركة الزمان بين الأمس واليوم والغد. فالزمان الإسلامي زمان روحي، ليس له أول وليس له آخر. وهذا هو المعنى الحقيقي للاعتقاد بالله، وبخلود الروح، وباليوم الآخر. فالله لا الزمان هو الأول والآخر. والله السرمدي هو أكبر من كل شيء، تسع كينونته أي رحمته كل شيء، ويضيق عنها كل شيء. وله المثل الأعلى المحب في السماوات والأرض. وهو فريد:« ليس كمثله شيء». وكل الظواهر المتغيرة أمام أعيننا تعبيرات حسية خادعة عن قدرته الخالقة. فهو خالق كل شيء. وكل شيء يتغير ويصير، وهو كائن لا يصير ولا يتغير أبداً وإليه المصير.

والروح العصرية هي روح هذا التغير. والروح الإسلامية خاصة، والروح الدينية عامة، هي روح الغيب الذي لا يتغير أبداً. الروح الإسلامية كينونة، والروح العصرية صيرورة وهذه الروح منطلقة في اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير، متجاهلة مالا يتغير، جاحدة له أو ساخرة منه!.

وهذه النزعة إلى التحرّر من النّسبي والمتغيّر والمتعدد المنبثقة من الشوق إلى المطلق والواحد الأزلي، هي نزعة الروح الإسلامية. وميزة الروح السامية التي تعبر عنها الرسالات التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام.

وهي في نظر الإسلام نزعة طبيعية للروح الإنسانية. وهي تفسّر قوله تعالى:(إنّ اللّه لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء). وكأنّ الإسلام جاء كثورة روحية جديدة. تؤكد الإيمان بالوحدانية، تحرّرها من أية شائبة اعترتها. ويبدو هذا التأكيد في ركن الإسلام الأول وقاعدته الأساسية:« لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه». ففي هذا التأكيد نفي لحقيقة كل ماليس بواحد، وشهادة بحقيقة الواحد، وشهادة برسالة محمد للتذكير بهذه الحقيقة.

ولقد بنت الرّسالات التوحيدية الثلاثة أدياناً ثلاثة، وأنشأت ثقافات، وصنعت حضارات، وكان أخرها وأحدثها الحضارة التي ازدهرت منذ القرن السابع الميلادي في ظل الديانة الإسلامية، ويمكننا أن ننظر إلى الحضارة من أية زاوية أردنا معجبين أو منتقدين. ولكن الحقيقة التي لا يمارى فيها، هي أنها آخر محاولة حضارية قامت باسم اللّه، ونادت بأنّ منطلق الإنسان منه ومعاده إليه واستهدفت التحرّر الروحي، الذي تطلعت إليه الروح السامية، واستشرفته الروح الإنسانية.

ولا يمكن أن تُفقه روح هذه الحضارة، ولا أن تقيّم تقييماً صائباً، ولا أن تُقَدّر التحديات التي تواجهها بها الحياة العصرية، إلا إذا فُهمت حقيقتها هذه فهماً كاملاً. فنحن معها منذ القرن السابع حتى نهاية القرن الثامن عشر، تجاه حضارة تتحرك حقاً أو باطلاً باسم اللّه والوحي والشرع الإلهي. ونحن منذ القرن الخامس عشر مع أوروبا الغربية في محاولة حضارية جديدة، تنطلق باسم الإنسان، وتتحرك بوحي العقل، وتنظم أمرها بهدي القانون الوضعي. وليس معنى هذا أن الحضارة الإسلامية لم يكن فيها إنسانيون وعقلانيون ووضعيون. فقد كان منهم كثيرون بين الادباء والعلماء والفلاسفة والمتصوفة. ولكنهم لم يطبعوا حضارتهم بروحهم؛ ولم يستطيعوا أن يغيروا طابعها الإلهي، كما أنه لا يعني أنه ليس للحضارة الحديثة، في نماذجها الأوروبية والأميركية واللاتينية، قديسون وزهّاد ولا هوتيّون ومتدينون، ولكنهم لم يستطيعوا هم أيضا أن يغيروا من طابع حضارتهم العقلاني العلمي.

ولذلك فإن التحدي الأول والأكبر، الذي تواجه به الحياة العصرية الإسلام، هو تحدي التقابل بين روحين وطابعين: روح الاسلام الإلهية وطابع حضارته الديني، وروح الحضارة الحديثة العقلانية، وطابعها العلمي. وهاتان الروحان هنا في حالة صراع في نفس كل مسلم منذ أن ابتدأ التفاعل بين الحضارتين في نهاية القرن الثامن عشر. ونجمت من هذا التفاعل ازدواجية توترية في الشخصية الإسلامية المفكرة، ولدى الخاصة من المسلمين. فهذه الشخصية تعيش بالضرورة نسق الحياة العصرية، ولا يكفي التحرر السياسي وحده للتحرر من هاتين الهوتين. والانعتاق من هذه العقد، فانطلاق الإسلام التحرري السياسي منذ الحرب العالمية الأولى حتى الآن انطلاق

رائع. فلم يكن الإسلام بعد نهاية تلك الحرب سوى خمس دول مستقلة. ودوله المستقلة المشتركة الآن في الأمم المتحدة خمس وعشرون. وإذا قارنّا قوة هذه الدول المادية بقوة الدول التي كانت مسيطرة عليها، فإننا هنا أمام معجزة تحررية، ولكن هذه المعجزة ما تزال تعتريها شوائب كثيرة. فأطراف الجزيرة العربية، وهي مهد الإسلام وموطن ثروته المادية الجديدة، ما تزال بحاجة إلي المزيد من الاستقلال. وفلسطين اليوم هي إسرائيل. ولن يكون استقلال دولة عربية أو إسلامية حقيقيا حتى تعود اسرائيل فلسطين من جديد. ثم إن جميع الدول الإسلامية المستقبلة واقعة في صف التخلف. فليس بينها دولة واحدة متقدمة بالمعيار الإنمائي الحديث. وليس بينها دولة واحدة، ترتفع نسبة المتعلمين فيها عن الخمسين بالمائة. وليس فيها دولة واحدة، استوى نظام الحكم فيها بعدُ استواء عقلانياً مستقراً. وليس بينها دولة واحدة تشارك بعدُ مشاركة خلاقة في التقدم الحضاري والعلمي الحديث.

حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط 2،
بيروت، 1971، ص ص: 18-22.

9.3 تحديث أم تغريب أم تأصيل

فضل الرحمن

أما نزعة ما - بعد - التحديث الأصولية الراهنة، فإنها - وإلى حد كبير- نزعة جديدة لأن منطلقها الأساسي معاد للغرب(أي، بالتالي، مضاد لنزعة التغريب). ومن هنا شجبها للنزعة الإصلاحية الكلاسيكية باعتبارها قوة تغريب(من غرب) في المجتمع. صحيح أن الإصلاحيين الكلاسيكيين لم يكونوا كتلة واحدة، في المجتمع. وصحيح أيضاً أن بعض أولئك الإصلاحيين تطرفوا في معانقتهم للفكر الغربي وللأخلاقية الغربية وللمجتمع الغربي وما إلى ذلك.

بيد أن مثل تلك الظواهر لم تكن غير متوقعة ولا غير طبيعية، بالنظر إلى السرعة التي بها حدثت التغييرات، ولاسيما أن أتت تلك التغيرات من لدن منبع حيوي كالغرب. ولكن تماماً، كما أن الإصلاحي الكلاسيكي قد ركز اهتمامه على عدد من الأمور المعينة وعلى عدد من المواقف التي يتعين تبنّيها بالتالي - الديموقراطية، العلم، وضع المرأة وما إلي ذلك - نلاحظ كيف أن الأصوليين الجدد يعمدون اليوم، وبعد أن استعاروا بعض الأمور من الإصلاحية الكلاسيكية، يعمدون إلى رفض القدر الأكبر من محتوى تلك الإصلاحية، ويعمدون مقابل هذا، إلى استعادة بعض النقط الهامة فيعتبرونها « إسلامية » بامتياز، ويتهمون التحديثي «الغربي» بأنه قد استسلم مذعناً أمام الغرب، وباع الإسلام بأبخس الأثمان. ولعل أسوأ الأمور التي ينادي بها الأصوليون الجدد، أمور مثل حظر الفائدة المصرفية، وحظر التخطيط العائلي، ووضع

المرأة(ضد التحديثي)، والعودة إلى الزكاة وما شابه ـ وكلها أمور من شأنها في نظرهم أن تميّز المسلمين عن الغرب، ومن هنا نجد انه فيما كان التحديثي منجذبا نحو الغرب، يعيش الإحيائي الجديد في هاجس الغرب ويرفض أفكاره. من هنا، فإن أهم وألح شيء ينبغي القيام به انطلاقاً من هذه النظرة، هو «الانفصال» عقلياً عن الغرب وتطويرموقف مستقل، إنما متفهم، اتجاهه، كما تجاه أي حضارة أخرى، ولكن خاصة اتجاه الغرب لأن الغرب هو مصدر القسم الأكبر من سمات التغير التي تحدث في العالم كله. إذ بمقدار ما سيبقى المسلمون منغلقين على فكرة الغرب، بشكل أو بآخر، بمقدار ما سيظلون عاجزين عن الفعل بشكل مستقل ومنعتق من أي تأثير.»

فضل الرحمن: **الإسلام وضرورة التحديث**
دار الساقي 1993

10.3 فكر الحداثة

ع. العروي

نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي وأن العلم تأويل لأقوال العارفين وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن، وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحّد شيئاً فشيئا عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لايمكن لاحد ان يدعي، فردا كان او جَماعة انه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين، (هذا طبعاً لا يعني حصر النقاش البرلماني التقليدي).

صيرورة الواقع الاجتماعي، نسبية الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السياسة: هذه هي معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، عرفها حقاً البعض منا وفسرها ونادى بها، ولكن المجتمع العربي ككل، منذ القرن الماضي، يتردد في تبنيها تبنياً كلياً، ينكرها لا في دائرة الأسرة والمسجد والكتاب فحسب، بل داخل البرلمان والمدرسة العصرية وحتى في قلب المصنع، يتردد في عرفانها لا في كتب تراثنا القديم حين يعاد طبعها فحسب، بل في التأليف المعاصر، على صفحات الصحف اليومية وشاشة التلفزة، وباختصار في ذهن كل منا.

وهذا التردد قبل كل شيء تردد المثقفين منا، كيف ننعي على الشعب العربي أو على الطبقة الكادحة العربية خمولها والنعي كله على المفكرين العرب منذ القرن الماضي الذين جعلوا من الكتابة والخطابة ناموس عيش، فانساقوا للترجمة واجترار الأفكار والتلفيق بدون معيار ولا مقياس [....].

إذ كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبلَ عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة وانتقادا لا أداة إغـراء وتنويم، وإذا قـيل إن أوضـاع الحكم وأوضـاع الحـرب لا تـسـاعـد عـلى ذلك، فـأقـول إن أوضاعنا ستكون دائماً غيـر ملائمـة لانهـا لو عـادت مـلائمة لما احـتـجنا إلى ثورة على التـخلف الفكري.

عبد الله العروي **«الايديولوجيا العربية المعاصرة»**
مقدمة الطبعة العربية ص 16
بيروت. ط 3- 1979

5. مابعد الحداثة

1.4 مقارنـة

م. روز

الحداثة	ما بعد الحداثة
رومانسية/رمزية	باتافيزيقا / دادية
شكل (متصل/ مغلق)	شكل ضد (منفصل / مفتوح)
غرض	تلاعب
تصميم	صدفة
بناء هرمي	فوضى
براعة/ اللوجوس	إرهاق / صمت
عملى فني / عمل مكتمل	إجراء عملي / أداء / حدوث
بعد فاصل	مشاركة
خلق / جمعية	إبادة / تفكيك
توليف	نقيض
حضور	غياب
مركزية	تشتيت
جنس أدبي/ حدود فاصلة	نص / تناص
صيغة صرفية	تركيب تعبيري
استعارة	كناية
انتقاء	مزج
جذر / عمق	ساق أرضية (ريزوم) / سطح
تأويل / قراءة	ضد التأويل / قراءة مغلوطة
مدلول	دال
موجه للقارئ	موجه للكاتب

القص	اللا قص
الرب الأب	الروح القدس
عرض	رغبة
تناسيلي / ذكوري	متعدد الأشكال الجنسية / خنثوي
هوس الاضطهاد	فصام
أصل / علة	اختلاف -اختلاف/ تغير
ميتافيزيقا	مفارقة ساخرة
تحديد	استحالة التحديد
المفارق	اللا مفارقة

مارجريت روز «مابعد الحداثة» - ترجمة أحمد الشامي -
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ص ص: 62-63.

2.4 الحداثة ومابعد الحداثة

س. يس

الثورة المعرفية :

إذا كنا تحدثنا عن «الثورة الهادئة» التي حدثت في مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير في مختلف أنماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية. ورغم أهميتها، إلا أن المعارك الفكرية التي تنطوي عليها، لم تصل بعد آثارها إلى الجماهير، لأنها -إساسا- تدور بين النخب الفكرية في مختلف الأقطار. بعبارة أخرى مازال الحوار الفكري محصوراً في الدوائر الأكاديمية والفكرية.

هذه الثورة المعرفية يمكن -في تقديرنا- أن تُلخص في عبارة واحدة: الانتقال من الحداثة إلى مابعد الحداثة.

ونعني بذلك على وجه التحديد، أن مشروع الحداثة الغربي الذي بدأ أساسا منذ عصر التنوير الأوروبي -على ما يرى بعض الباحثين- قد انتهى، وأننا ننتقل الآن إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هي مرحلة مابعد الحداثة. ومشروع الحداثة الغربي قام على أساس عدة عمد رئيسية، أهمها على الإطلاق الفردية والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنساني المطرد، والحتمية في التاريخ والطبيعة.

وقد أسهم في صك مفهوم مابعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين الطبيعيين، في مجال النقد الأدبي والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع.

ومن بينهم الناقد الأمريكي المصري الأصل إيهاب حسن، الذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة، على أنه أحد الرواد المعتمدين في هذا المجال، وقد جمع إيهاب حسن إسهاماته المتعددة في هذا المجال، عبر عشرين عاماً في كتاب جامع نشره عام 1987 بعنوان «التحول مابعد الحداثي: مقالات في نظرية وثقافة ما بعد الحداثة».

غير أن المؤلف البارز الذي أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة والذي نعى خبر موت عصر الحداثة هو الفيلسوف الفرنسي ليوتار في كتابه الشهير «الظرف ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة»، والذي نشره بالفرنسية عام 1979، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك. وقد قرر ليوتار في هذا الكتاب أن أهم معالم المرسلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساساً الأنساق الفكرية المغلقة التي تتسم بالجمود، والتي تزعم قدرتها على التفسير الكلي للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الإيديولوجيات، وربما كانت الماركسية -في رأيه- هي الحالة النموذجية -ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء في العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة- أو في التاريخ الإنساني.

فليست هناك -كما أثبتت الأحداث- حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى مرحلة، على العكس -كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة- التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة. ومن هنا رفض فكرة «التقدم» الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى.

على العكس ترى حركة ما بعد الحداثة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنساني قد يتقدم، ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلاً على عجز فكرة التقدم، بالحرب العالمية الأولى التي كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية.

ويضيق المجال عن الإفاضة في الجدل العنيف الذي يدور في الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة. غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليوتار وهابرماس الفيلسوف الألماني الشهير وريث تقاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت والتي كان أعلامها أدورنووهو كهيامر وماركوز وإيديك فروم). فقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان «مشروع الحداثة لم يكتمل بعد». وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة مابعد الحداثة، والتي تزعم نهاية عصر الحداثة. ومن ناحية أخرى فهناك نقاد ماركسيون جدد يقفون موقفاً نقدياً عنيفاً من هذه الحركة، ومن أبرزهم ثلاثة: الناقد الأدبي الأمريكي الشهير فريدريك جيمسون، والناقد الأدبي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، والناقد الإنجليزي المعروف تيري إيجلتون. وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة في كتاب ظهر حديثاً بعنوان «مابعد الحداثة: أو المنطق الثقافي للرأسمالية في مرحلتها الراهنة».

وهو يقصد بذلك أن الأفكار التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، أشبه ما تكون ببنية فوقية -لو استخدمنا المصطلح الماركسي- التي تقوم على بنية تحتية هي علاقات الإنتاج

الرأسمالية الاحتكارية، وأن رؤيتها العدمية للحياة، ليست إلا تعبيراً عن الإفلاس السياسي والثقافي والاقتصادي للرأسمالية المعاصرة.

لقد مرت حركة «مابعد الحداثة» بعديد من الأطوار. فقد ظهرت أولا في مجال العمارة، ثم انتقلت إلي النقد الأدبي، ثم إلى الفلسفة، غير أن التطور البالغ الأهمية لها، هي أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية، وظهرت تطبيقات هامة لأفكارها في علم السياسة وعلم الاجتماع وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية، بل ودراسات تطبيقية تستوحي المبادىء الأساسية والقواعد المنهجية للحركة، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظري النقدي لها. إن «حركة ما بعد الحداثة» أشبه ما تكون بفعل رمزي بارز، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التي سادت الفكر والعلم الاجتماعي في القرن العشرين، لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره والتنبؤ بمصيره. وجاءت أحداث الانهيار السريع المروع للاتحاد السوفييتي لكي تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ. وهناك إحساس عام يسود بين الباحثين في الوقت الراهن على أن العالم يسوده التعقيد وعدم التأكد. وليس هناك اليوم مفكر يدعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. ضاع زمن اليقين، ودخلنا في عالم الشك العميق، ليس فقط في النظريات الجاهزة، بل حتى في البديهيات والمسلمات، ومن هنا لابد أن نلتفت في الوطن العربي *إلى حركة التفكيك التي تأخذ طريقها* بعمق الآن في صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتي تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظري في النماذج الأساسية، وفي المناهج وأدوات البحث، تمهيداً لصياغة نظريات جديدة، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد.

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى المبادئ الأساسية التي تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة، فيمكننا أن نوجزها في ستة مبادئ رئيسية، لها آثار عميقة على النظرية ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التي تدور حولها في الوقت الراهن.

أ- سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة، والتي عادة ما تأخذ شكل الإيديولوجيات، على أساس أنها في زعمها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر، قد ألغت حقيقة التنوع الإنساني، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها. ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية المغلقة، بل إنها انطلقت -في دراستها لثلاثية المؤلف والنص والقارئ- إلى أعلان يبدو مستفزاً للكثيرين، وهو أن المؤلف قد مات! وتعنى الحركة بموت المؤلف، إنه -وعلى عكس مبادئ حركة الحداثة- نحن لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر، أو ميوله الفكرية، أو اتجاهاته السياسية، أو العصر الذي عاش فيه، ذلك أن دوره ينتهي بكتابة النص، والعبء يقع بعد ذلك على القارئ، والذي من خلال تأويل النص يشارك في كتابته في الواقع. لاهيمنة من المؤلف إذن على النص، وليس من حقه أن يصدر بياناً يحدد فيه المعاني التي قصدها، ولا نياته من كتابته، النص يصبح ملكاً للقارئ، بل إن النص نفسه، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة يكتبه في العادة مؤلف واحد، ذلك أن أي نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف، بكل ما تَتَرت

عليه كلمة التفاعل من نفي لبعض النصوص، أو المزاوجة بينها، أو إزاحتها، وهي الظاهرة التي يطلق عليها التناص Inter-textuality وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التي تحدد عملية القراءة ذاتها، وهي التي شغلت ما يسمى علم اجتماع القراءة، بالإضافة إلى المناهج التأويلية الحديثة.

غير أنه أهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ- هو ما تدعو إليه حركة ما بعد الحداثة، من أن المؤلف لا ينبغي أن يقدم نصا مغلقا، محملا بالأحكام القاطعة، زاخراً بالنتائج النهائية، والتي عادة ما تقوم على وهم مبناه أن المؤلف يمتلك اليقين، ويعرف الحقيقة المطلقة! بل ان عليه أن يقدم نصاً مفتوحاً، بمعنى تضمنه لكتابة قد لا تكون واضحة تماماً، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعاً ما، حتى يتاح للقارئ أن يشارك بفاعلية من خلال عملية التأويل في كتابة النص.

في إطار مشروع الحداثة الغربي لعب المؤلف دور المشرع في المجتمع، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التي على الناس أو يتبعوها. وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذي أعلنته، بمعنى زوال سلطته الفكرية، لا يعادله إلا انهيار الزمن الذي كان يقوم فيه المشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكري مغلق ووحيد. فنحن الآن نعيش عصر التنوع الذي لا ينبغي إلغاؤه باسم الوحدة، ونحيا في عصر التعددية السياسية، والتي لا ينبغي حصارها باسم ضرورة الاستقرار.

وهناك نتائج نظرية ومنهجية عديدة، يمكن أن تؤثر في ممارسة العلوم الاجتماعية، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف، وصعود دور القارئ.

2- هناك في مشروع الحداثة الغربي تقابل شهير بين فئتين: الذات والموضوع. وتدعو حركة ما بعد الحداثة في جانبها التشكيكي إلى إلغاء الذات الحديثة، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة، وثانيها أن أي تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيين، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات، فذاك يفترض وجود موضوع، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع. وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة ويرون أن الذات من اختراع المجتمع الحديث، وهي ربيبة عصر التنوير والعقلانية. ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين، فإن الفرد العقلاني (ومعنى الذات الحديثة) حل محل «الله»، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربي. ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجي، أو النظرية، أو السببية، أو الملاحظة العلمية) أو سياسية (مثل سياسة حقوق الإنسان، أو التمثيل الديمقراطي، أو التحرر) كلها تفترض ذاتا مستقلة. وإذا ألغينا الذات، فمعنى ذلك إلغاء تلقائي لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها. فمثلاً بغير ذات، تختفي الأهمية الكبرى التي كان يعطيها الماركسيون والليبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعي، والجماعة، والشخص، والطبقة. فإذا ألقينا مقولة الذات، تماماً مثلما استبعدنا المؤلف، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة، مثل السببية أو إرادة الفاعل ستختفي. بالإضافة إلى إن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنساني، والمخططات الإنسانية،

والعقلانية، والعقل في العالم الحديث. لذلك كله تنقد الحركة الدور المركزي الذي تلعبه الذات في تحليلات العلوم الاجتماعية، والتي تصور الإنسان باعتباره قادراً وفاعلاً ويستطيع الاختيار، مع أنه في الواقع ليس سوى عنصر يخضع لواقع النسق الاقتصادي والسياسي والثقافي على وجوده.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو إبقائها مع تحديد دائرة فعلها، لأنه لا يتصور أي ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل.

3 - لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا. فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل لعديد من العلوم الاجتماعية، فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه. ولا يرون له أهمية سواء في كونه شاهداً على الاستمرار، أو دليلا على فكرة التقدم، أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساساً للفهم السببي للوقائع. التاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والإيديولوجيات والتحيز.

إن التاريخ في رأي هؤلاء المفكرين اختراع للأمم الغربية الحديثة. قام بدور، في قمع شعوب العالم الثالث، والمنتمين لحضارات أخرى غير غربية.

والتقليل من أهمية التاريخ، يرد إلى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذي نعيشه باعتباره نصا ينبغي أن يكون هو محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذي يتشكل من «سلسلة من الحواضر» الإدراكية المشتتة، وليس التاريخ مهماً، إلا بالقدر الذي يلقى فيه الضوء على الأحوال المعاصرة.

ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشات الفلسفية حول تقليص دور التاريخ.

ومن ناحية أخرى، فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن -ويرفض أصحاب الحركة أي فهم تعاقبي أو خطي Linear للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعياً، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان. وهم يقدمون مفهوماً آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية. ورفض هذا الرأي ليس سهلاً، لأن المفهوم للزمن الذي تدعو له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل له العلم الحديث... يقول مثلا عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج في كتابه **تاريخ موجز للزمن** «إن الزمن الخيالي هو حقا الزمن الحقيقي، وما ندعوه الزمن الحقيق ليس سوى صورة من صنع خيالنا».

هذا موضوع معقد، ولن نستطيع الإفاضة فيه. غير أنه بالإضافة لذلك فلهم مفاهيم أخرى عن الفضاء، من ناحية توسيعه أو تضييق مجاله والتحكم فيه فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئاً ثابتاً راسخاً لا يتحرك.

ويستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا، لكي يلغوا الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية. وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية في حدود السياسات الداخلية والدولية، في موضع يطلقون عليه «اللا مكان» كما تحدث أشلي وهو من أبرز باحثي العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة في مجال العلاقات الدولية.

4- هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية، وعن نفي ما يطلقونه عليه «إرهاب الحقيقة» وهم يعتبرون السعي إلى الحقيقة، كهدف أو مثال إحدى سمات الحداثة التي يرفضونها. والحقيقة -كما صورها عصر التنوير الغربي- تحيل في فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل، وكل هذه مقولات مرفوضة.

الفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها، فهي إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية. والنتيجة واحدة فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة. ومن هنا ترفض الحركة أي زعم باحتكار ما يسمى «الحقيقة»، لأن في ذلك إرهاباً فكرياً غير مقبول.

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة، في زعمها إمكانية أن تسيطر نظرية واحدة على مجمل علم أو تخصص بأسره، والزعم بأن بعض النظريات الاجتماعية أو السياسية، يمكن أن تطبق مقولاتها في أي سياق مهما اختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية، زعم باطل لا يقوم على أساس.

وتريد حركة ما بعد الحداثة تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية، والتركيز على ديناميات التفاعل في المجتمعات المحلية، تلافياً لعملية التعميمات الجارفة التي تلجأ إليها النظريات، مما يؤدى -عملياً- إلى تغييب الفروق النوعية، وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية.

وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل في مجال الإبستمولوجيا لا مجال لها في دراستنا.

5- ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيل Representation سواء أخذت شكل الإنابة Delegation بمعنى أن شخصاً يمثل الآخرين في البرلمان، أو التشابه Ressemblance حين يزعم المصور أنه يحاكي في لوحته ما يراه في الواقع. والتمثل في كل صوره مسألة محورية في ميدان العلوم الاجتماعية، ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقداً عنيفاً في كل صوره.

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من رواد كبار سابقين أهمهم نيتشه وفيتجنشتين وهيدجر، ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارط وفوكو.

ونقنع بهذه الإشارة، لأن نفي ما بعد الحداثة للتمثيل يحتاج إلى دراسة موسعة.

6- لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة في مجال الإبستمولوجيا ومناهج البحث. وتشمل هذه الأفكار عديداً من المقولات عن الحقيقة، والسببية والتنبؤ، والنسبية، والموضوعية، ودور القيم في البحث العلمي، وعن منهجية التفكيك ودور التأويل الحدسي، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم.

وخلاصة ما سبق، أن لحركة ما بعد الحداثة، بالرغم من التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها، أفكاراً محددة حول المبادى التي تريد إرساءها في ممارسة العلم الاجتماعي،. بعدما قامت بدورها في محاولة هدم المبادئ التي قام عليها مشروع الحداثة الغربي.

السيد يس - مجلة القاهرة - غشت (1993)

(حوار الحضارات في عصر جديد)

فهـــرس

تقـــديــم 5

1. تحـديـدات 7

1.0 عندما تغير العالم (جيمس بيرك) 7
2.0 خصائص الحداثة (ق. زريق) 10
3.0 المدلول الملموس للتحديث (م. التير) 13
4.0 الخصائص العامة للشخصية الحديثة (م. التير) 14
5.0 السما الأساسية للفكر الحديث (ن. البيطار) 15
6.0 السمات المميزة للحداثة (لوي ديمون) 17
7.0 مقارنات حضارية (أحمد بن نعمان) 17
8.0 تحولات وانقلابات (دايوش شيغان) 19
9.0 الحداثة الطموحة (تورين) 20
10.0 معنى الحداثة (د. هشام شرابي) 20
11.0 الأخلاق الپروتستانية وروح الرأسمالية (م. ڤبير) 23
12.0 إيديولوجيا العصور الحديثة (ب. ريكور) 24
13.0 الحداثة ومشروع الأنوار (هابرماس) 25
14.0 «المستويات» الثلاثة للحداثة (دانيال هيرفيو ليجي) 26
15.0 موجات الحداثة (د. شايغان) 29
16.0 الموجات الثلاث (ألڤن توفلر) 31
17.0 حداثة الغرب حداثة الآخر (أ. باث) 32
18.0 موجات الحضارة (ألڤن توفلر) 33
19.0 «كل ما هو صلب يتبخر» (م. بيرمان) 35
20.0 عنف التصور الكلاسيكي للحداثة (تورين) 37
21.0 البورجوازية والحداثة (ماركس) 37
22.0 الحداثة والأصالة في التجربة اليابانية (تيريو إينومي) 40

2 . الأسس الفلسفية للحداثة 43

1.1 الابيستيميه الحديث (فوكو) 43
2.1 جوابٌ عن السؤال: ما هي الأنوار؟ (كنط) 44
3.1 كنط والوعي بالحداثة (هابرماس) 47
4.1 الحداثة والحاضر (فوكو) 48
5.1 مفهوم الحداثة عند هيكل (هابرماس) 49
6.1 هيكل والوعي الفلسفي بالحداثة (هابرماس) 51
7.1 مقاربات فلسفية مختلفة للحداثة (روكمور) 54

8.1 الحنين إلى الكينونة (تورين) 54
9.1 التصور الحديث للعالم (هيدجر) 55
10.1 العصور الحديثة وغياب المعنى (هيدچر) 56
11.1 نقد الحداثة (هيدجر) 57
12.1 التقنية كميتافيزيقا للهيمنة (هيدچر) 58
13.1 العصر الحديث ومبدأ العلية (هيدجر) 59
14.1 السمات الأساسية للعصور الحديثة (هيدجر) 62
15.1 الحداثة والزمن (بودريار) 63
16.1 الحداثة: وعيها بالزمن واحتياجها إلى العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة (يورغن هابرماس) 64
17.1 الانتقال إلى الحداثة (أ. مقدسي) 67
18.1 العهد الفاصل : التحولات الكبرى (د. شيغان) 68
19.1 الحداثة والعقلنة 70
1. 20 الحداثة والسرعة (ڤيريليو) 71
21.1 بلاغة الحداثة: تجديد وطليعة (بودريار) 72
22.1 الحداثة والاستلاب (هـ. لوفيڤر) 73
23.1 الحداثة والجسد (أنطون مقدس) 74
24.1 النقد الجمالي والوعي بالحداثة (هابرماس) 75
3 . المظاهر السياسية والاجتماعية للحداثة 79
1.2 لوحة مقارنة بين المجتمع «التقليدي» والمجتمع «العصري» (ر. لافون) 79
2.2 الشرعية التقليدية والشرعية الحديثة (ڤيبر) 81
3.2 الحداثة الفلسفية والحداثة التشريعية (ع. بن عاشور) 82
4.2 المجال السياسي (ب. بادي) 83
5.2 الحداثة السياسية واستقلال المجال السياسي (م.ع. الجابري) 85
6.2 الحداثة والتحديث (تورين) 87
7.2 موجات الحداثة الثلاث في الفكر السياسي الغربي (ل. ستروس) 89
8.2 الحداثة والمجتمع البطريكي (شرابي) 91
4 . نحن والحداثة 95
1.3 التيارات الحداثية في الفكر العربي (م.أ. العالم) 95
2.3 مقومات الحداثة في الاسلام (حسن حنفي) 99
3.3 ابن رشد: اشكالية الحداثة والإسلام (م. أركون) 102
4.3 تحديث و ليس حداثة (م. أركون) 104
5.3 النظرة المشوهة (داريوش شايغان) 107
6.3 تحولات الحداثة (ب. غليون) 109
7.3 هل يمكن التعبير عن الأفكار الحديثة بلغة تقليدية (هـ ـ شرابي) 111

8.3 تحدّي روح الحضارة الحديثة (ح. صعب) 112
9.3 تحديث أم تغريب أم تأصيل (فضل الرحمن) 114
10.3 فكر الحداثة (ع . العروي) 115
5 . مابعد الحداثة 117
1.4 مقارنـة 117
2.4 الحداثة ومابعد الحداثة (س. يس) 118

الحداثة حركة انفصال. إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لاإلنَبْذِهِ وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرارٌ وقطعية : استمرارٌ تحويلي لمعطيات الماضي وقطعية استدماجيةٌ لَهُ. هذا الانفصال والاتصال تمارسُهُ الحداثة حتى على نفسها. فما يسمى ما بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة «وبَعْدَهَا»، إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها. فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين.

وقد رافقت كل هذه التحولات سماتٌ فكرية وفلسفية كبرى أهمها العقل والعقلانية حيث غدا العقل الحسابي والنقدي هو معيار كل معرفة ومرجعها الحاسم إلى درجة جعلت منتقدي الحداثة يعيبون عليه كونه عقلا أداتيا وإرادة إرادة - بتعبير هيدجر تفتقد الغايات القصوى والأهداف والمعاني السامية.

وقد حاولنا في هذا الدفتر مراعاة كل جوانب ومستويات الحداثة سواء من حيث التحديدات الزمنية أو من حيث أسسها الفلسفية. أو من حيث مظاهـ السياسية والاجتماعية المختلفة. طارحين في النهـ تساؤلات حول علاقتنا بالحداثة آملين أن نقدم لكل الطالب والباحث مادة خصبة للتفكير في مخـ جوانب هذه الظاهرة الشائكة. من منظورات متعدد



30,00 درهم